Les philosophes face au vice, de Socrate à Augustin

Philosophia Antiqua

A SERIES OF STUDIES ON ANCIENT PHILOSOPHY

VOLUME 154

The titles published in this series are listed at *brill.com/pha*

Les philosophes face au vice, de Socrate à Augustin

Sous la direction de

Christelle Veillard
Olivier Renaut
Dimitri El Murr



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Names: Veillard, Christelle, editor. | Renaut, Olivier, 1978- editor. | El Murr, Dimitri, editor.
Title: Les philosophes face au vice, de Socrate à Augustin / sous la direction de Christelle Veillard, Olivier Renaut, Dimitri El Murr.
Description: Leiden ; Boston : Brill, 2020. | Series: Philosophia antiqua, 0079-1687 ; volume 154 | Includes index.
Identifiers: LCCN 2020019059 (print) | LCCN 2020019060 (ebook) | ISBN 9789004432383 (hardback) | ISBN 9789004432390 (ebook)
Subjects: LCSH: Philosophy, Ancient. | Vice—Philosophy.
Classification: LCC B187.V53 P45 2020 (print) | LCC B187.V53 (ebook) | DDC 179/.8093—dc23
LC record available at https://lccn.loc.gov/2020019059
LC ebook record available at https://lccn.loc.gov/2020019060

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: “Brill”. See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 0079-1687
ISBN 978-90-04-43238-3 (hardback)
ISBN 978-90-04-43239-0 (e-book)

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Tables des matières

Introduction

Christelle Veillard, Olivier Renaut et Dimitri El Murr
Université Paris Nanterre, École Normale Supérieure – Université PSL

L'intérêt des philosophes de l'Antiquité pour la vertu n'est plus à démontrer. Une littérature considérable en est la preuve : qu'on songe, pour ne se limiter qu'à quelques exemples, au *Ménon* de Platon, qui traite de la définition de la vertu, ou encore au *Protagoras* qui examine son unité par-delà la multiplicité des vertus particulières, au traité pseudo-aristotélicien *Sur les vertus et les vices*, qui propose une synthèse de la théorie du Stagirite sur le sujet, au traité *Des Passions* de Chrysippe, qui offre un tableau classificatoire et définitionnel des vertus et de leurs vices opposés, au Traité 19 *Sur les vertus* de Plotin … Dans tous les cas, c'est la vie philosophique qui est la vie proprement vertueuse, le chemin difficile et ardu de la perfection humaine, face au relâchement que constitue une vie consacrée aux vices.

La ligne de partage entre vice et vertu paraît de ce fait assez claire : la vertu est équilibre, ordre, harmonie, accord avec soi-même, science et sagesse ; le vice, déséquilibre, désordre, discordance, conflit intérieur, et ignorance sous toutes ses formes. À l'instar des maladies qu'annonce notamment le symptôme de la fièvre, le vice doit être combattu et éradiqué, afin que l'organisme puisse retrouve son équilibre initial et sa température appropriée. Le vice n'est alors finalement que le désordre provoqué par un déséquilibre intérieur : le simple envers de la vertu, c'est-à-dire de l'ordre et de l'équilibre – ou encore son contraire. Aussi peut-être n'y a-t-il pas lieu de réfléchir sur le vice, car une fois la vertu clairement définie, ne disposerons-nous pas, par contraposition, d'une définition également claire du vice ?

La vertu, il est vrai, ne se laisse pas si aisément circonscrire. L'une des définitions les plus claires de la vertu est celle des stoïciens, forgée dans le sillage de Platon : la vertu, disposition harmonieuse (*diathesis homologoumenê*), est science. Chaque vertu particulière s'énoncera donc comme la possession en l'âme d'une définition correcte : le courage est par exemple « la science des choses à endurer ». Symétriquement, le vice est l'ignorance de telles choses. En effet, si la vertu-science est l'acquisition d'une disposition afférente à la possession d'un contenu intellectuel droit (qui est cause d'ordre et d'équilibre), le vice-ignorance est son exact contraire : une disposition afférente à la possession d'un contenu intellectuel erroné (lequel est cause de désordre et de déséquilibre). Nul besoin, par conséquent, de chercher à produire des définitions véritablement précises des vices particuliers. C'est ainsi que dans

 | DOI:10.1163/9789004432390_002

l'entreprise classificatoire de Chrysippe, la définition des vices est contenue dans cette formule lapidaire : « et le vice est le contraire ».

Cette première définition du vice, toutefois, contient en elle-même les germes de sa mise en question : le vice est-il l'ignorance des bons principes, ou l'application de mauvais principes ? En outre, le vice est-il la disposition disharmonieuse produite par le jugement faux, ou bien est-il ce jugement faux lui-même ? Toute l'astuce de la définition stoïcienne consiste justement à articuler ces deux niveaux, comme Platon lui-même l'avait déjà fait. Ce dernier, après avoir dans un premier temps défini le vice comme ignorance, a cherché à compléter cette thèse dans la *République* et d'autres dialogues ultérieurs, en montrant que l'ignorance seule ne suffit pas à expliquer le vice et qu'il est donc nécessaire d'examiner le vice pour lui-même, comme un objet spécifique, et non comme le simple contraire de la vertu. Le vice n'est plus conçu comme une simple ignorance, ou comme une privation de la vertu, il possède une puissance causale spécifique et une économie particulière, qu'il convient de décrire si on veut le combattre.

Si tant est, naturellement, qu'il faille le combattre. Décrit comme privation, désordre, maladie, difformité ou stupidité, le vice est évidemment une qualité à éviter. Mais si cette description est fausse, nous sommes fondés à poser la question de son utilité : n'y a-t-il pas une inventivité, une liberté même, propres au comportement dit « vicieux », qui justifieraient sa préservation, et non son éradication ? Ne peut-on, par exemple, faire bon usage de ces gonflements soudains du cœur que l'on nomme « accès de colère ? » N'est-il pas utile d'être porté par le désir d'une vie belle et élégante, d'une vie digne car fastueuse, qui serait la marque visible du philosophe conscient de sa grandeur d'âme ? Est-il si facile après tout de distinguer entre ces comportements droits que nous appelons vertus, et ces déviations auxquelles nous donnons le nom de vice ? Le but de cet ouvrage est de montrer comment les philosophes de l'Antiquité, lorsqu'ils en ont fait l'objet d'une investigation directe, ont pris au sérieux la question du vice. Rien d'étonnant à cela, car se confronter directement au vice, à la question de sa nature, voire à celle de son utilité éthique ou anthropologique, permet d'élucider ses caractéristiques spécifiques et nous éclaire, à rebours, sur la vertu.

Le paysage philosophique antique est structuré par l'opposition entre deux figures principales : le roi (*basileus*) et le tyran (*turannos*). Le tyran est le paradigme de la vie de mollesse (*truphê*) et de sensualité, la vie de luxe (*poluteleia*) à laquelle s'oppose la rigueur et l'austérité de la vie philosophique. Le premier glissement effectué consiste donc à placer le philosophe sur le trône du roi : parce qu'il est appelé par sa fonction à faire respecter les équilibres, et à empêcher la discorde dans son royaume, le roi est contraint de se réformer lui-même,

en s'appliquant à lui-même les principes de modération, de justice, de calcul raisonné. Ce glissement, pourtant, n'allait pas complètement de soi, comme le montre l'article d'Aldo Brancacci (« Vertus royales et vices tyranniques chez les Socratiques ») : il est assumé par Antisthène, qui identifie le tyran à l'homme malade et insatiable, puis par Platon, qui en fait le modèle de l'homme isolé et incohérent. Le tyran possède en effet une caractéristique tout à fait précise, selon les analyses platoniciennes : il est celui qui ne tient pas ses promesses. Du fait de cette inconséquence radicale, il devient incapable de participer à la communauté humaine, notamment à la communauté spécifique instituée par le discours philosophique, réfractaire à tout discours de vérité et même de bon sens, puisque réfractaire à tout discours digne de ce nom. Ce diagnostic n'est toutefois pas partagé par tous les socratiques. Aristippe de Cyrène nie la légitimité du partage entre roi et tyran : pour lui, l'inconséquence radicale du dernier n'en tout simplement est pas une, mais au contraire manifeste sa liberté absolue. Le tyran est celui qui ose dépasser la posture affectée de l'austérité, pour placer ses désirs sur le devant de la scène, sans frein : la véritable grandeur s'accompagne d'une vie fastueuse, non contrainte, et le vice à éviter n'est pas la prétendue mollesse ou sensualité (*truphê*) mais bien la *philarguria* qui consiste à être dominé par les choses dont nous jouissons, sans plus avoir de contrôle sur elles. Il s'agit donc de jouir pleinement de tout ce sur quoi nous avons pouvoir : l'élégance fastueuse et la vie de plaisirs ne sont que les manifestations visibles, les accessoires du philosophe, s'il est prêt à vivre sa grandeur de manière appropriée.

C'est justement à la mollesse (*truphê*, ou *malakia*) que se consacre l'étude de Pierre Pontier (« Paresse et mollesse chez Xénophon et Platon »), nous invitant à interroger son statut même : s'agit-il bien d'un vice ? En quoi, en effet, le désir de jouir de manière immédiate d'un confort corporel constituerait-il un problème ? La mollesse, finalement, n'est-elle pas assimilable à la douceur du caractère, à la tranquillité d'une âme optimiste, qui jouit du confort présent de son lit douillet sans s'inquiéter de ce qui est hors de ses prises ? Pontier distingue ainsi la placidité de l'absence de réaction (ou lâcheté), la circonspection de la procrastination, en étudiant notamment les textes de Xénophon. Si la résistance et l'endurance (*karteria*) ont été durablement propulsées par lui au rang de vertus majeures, c'est d'abord parce qu'elles étaient le signe d'une acceptation de l'effort et des peines (*ponoi*) que cet effort engendre, qu'elles étaient donc le signe de la force d'une âme prête à souffrir pour connaître et pour faire le bien, pour rendre la justice, comme le signe de la force d'un corps capable de s'engager pour défendre ces valeurs et l'espace politique qui les rend possibles. Le paresseux caché dans son lit ne saurait donc servir de modèle, puisqu'il est un parasite en devenir, quelqu'un qui veut continuer

de dormir au sens propre comme au figuré. L'analyse xénophontienne du *ponos* fournit donc le cadre de son traitement de la mollesse et révèle l'une de ses convictions morales les plus profondes : la mollesse est le vice par excellence. Chez Platon, en revanche, l'analyse de la mollesse occupe une place plus circonscrite, mais dont l'importance croît au fur et à mesure que Platon intègre à sa réflexion éthique l'idée de maîtrise de soi.

La maîtrise de soi, en contexte platonicien, est d'abord maîtrise de son âme, et secondairement maîtrise de son corps, l'absence de maîtrise de soi (ou *acrasie*) étant par conséquent une question avant tout psychologique. Dans le cadre de la médecine hippocratique, il en va un peu autrement, et notamment dans le traité hippocratique *Des Humeurs* où le manque de maîtrise (*acrasiè*) de l'âme est analysé relativement aux échos corporels qu'elle produit. L'article de Paul Demont et Robert Alessi (« Ἀκρασίη : notes sur [Hippocrate], *Humeurs* 9 (v 488, 15-490, 8 Littré, 168, 3-13 Overwien »)) s'intéresse aux descriptions et aux éventuelles recommandations du médecin du traité hippocratique *Des Humeurs* quant à cette *acrasie*. Si une axiologie morale comparable à celle que les philosophes proposent est absente de la description de cette *acrasie* par le médecin, l'intérêt de l'approche médicale consiste à rappeler les bénéfices de diètes et d'exercices dans le cadre d'un « interactionnisme âme-corps » qui ne laisse pas de rappeler la façon dont le vice est analysé dans le *Timée* : l'équilibre, la modération, la constance du mélange doivent être atteints par une certaine attention à un régime de vie, lequel associe aussi bien des états mentaux que des états corporels.

Les trois articles suivants s'attachent à tracer les coordonnées proprement platoniciennes de la question du vice. L'article d'Olivier Renaut (« Une théorie des vices dans la *République* de Platon ») montre que si, pour Platon, le vice relève de l'ignorance et peut être décrit comme privation de vertu, il est également absence de perfection ou d'excellence, donc dérogation à la fonction propre de l'être, soit parce que ce dernier échoue à exercer sa fonction, soit parce qu'il en exerce simultanément plusieurs. Mais le vice est surtout une puissance propre de corruption, analogue à la maladie physique. Il est l'insertion dans l'individu d'une structure désorganisée, un mal corrupteur, causé par le fait qu'une puissance maligne est à l'œuvre. Pour Platon, cette puissance maligne est toute désignée : il s'agit de la partie désirante, en tant qu'elle prend plus de place qu'elle ne devrait et se manifeste de façon plus violente que nécessaire. Qu'on parle de l'équilibre d'un individu ou d'une collectivité, le diagnostic est le même : l'équilibre fonctionnel est rompu, lorsque l'on passe d'une structure provisoirement déséquilibrée à une structure durablement instable, qui devient délétère pour l'organisme qu'elle est censée structurer. Du modèle du vice-ignorance, nous sommes donc passés à celui du vice-maladie, passage

tout à fait manifeste dans le *Timée*, sans pour autant, soutient Renaut, que nous dussions nécessairement souscrire à une hypothèse de lecture évolutionniste des dialogues de Platon. Car ce n'est pas tant l'évolution de la psychologie morale de Platon que son approfondissement, et son inscription dans une anthropologie politique où la vertu des non-philosophes devient le problème central, que révèle l'analyse platonicienne des vices.

Les deux modèles du vice, ignorance et maladie, sont également analysés par Christopher Rowe (« Plato on *Kakia* in some later dialogues »). Sa contribution examine d'abord un passage du *Sophiste* où Platon distingue deux formes de vice relativement à l'âme : l'une est analogue à la maladie pour le corps, tandis que l'autre ressemble à la laideur. La première, soutient Rowe, est celle-là même qu'on trouve analysée en détail dans la *République* et le *Phèdre*, où le vice est le résultat d'un conflit (*stasis*) entre différentes instances en nous. Elle est la contrepartie de la vertu dont Platon reconnaît lui-même dans le *Sophiste* qu'elle est de second rang, la vertu que le *Phédon*, ou encore la *République*, appelle « démotique ». Le seconde forme de vice, l'analogue de la laideur pour le corps, a pour contrepartie la vertu véritable qui dérive de la connaissance, bref la vertu du philosophe. Cette seconde forme fait du vice une ignorance, qu'il s'agisse d'une ignorance simple ou de cette forme particulière d'ignorance qu'est la stupidité (*amathia*), consistant à croire savoir alors même que l'on ne sait pas. En ce sens, tout vice, parce qu'il repose sur une ignorance, est involontaire. Dans le *Timée*, pourtant, Platon semble développer une approche tout à fait autre du vice, en rejetant la différence entre ces deux formes de vice au profit d'une conception unifiée où tout vice est une maladie de l'âme et toute maladie de l'âme une forme d'*anoia*, comprenant tant la stupidité (*amathia*) que la folie (*mania*). Y a-t-il là incohérence de la part de Platon ? Ou une évolution dans sa compréhension de la nature du vice ? Loin s'en faut, montre Rowe, qui voit dans ce réaménagement de la distinction du *Sophiste* l'effort de Platon pour rendre compte des conditions pathologiques du vice, tout en maintenant sa position fondamentale faisant de l'ignorance le principe même à l'origine de tous les vices. Pour preuve, le fait que dans le *Timée*, les vices ne viennent pas tant de l'incapacité de la partie rationnelle de l'âme à contrôler ses mouvements irrationnels, comme c'était le cas dans la *République* et le *Phèdre*, que de l'influence radicale exercée sur l'âme par son incarnation dans un corps.

Les articles de Renaut et de Rowe, chacun à leur manière, posent la question de la coexistence de deux modèles du vice au sein de la psychologie morale platonicienne, et relèvent que l'intérêt de Platon pour le vice est intimement lié à sa réflexion sur les conditions de l'acquisition et de l'exercice de la vertu pour le plus grand nombre, de cette vertu qui ne s'identifie pas purement et

simplement à la connaissance. D'où l'attention que Platon a également porté aux conditions anthropologiques et politiques du vice, et notamment aux conditions de l'un d'entre eux, le mensonge. Dans son étude sur « Les limites de la condamnation du mensonge par Platon », Jérôme LAURENT cherche à sortir Platon de l'opposition, dans laquelle on l'enferme souvent, entre la condamnation du mensonge au nom de cet amour du vrai que serait la philosophie, et sa réhabilitation sous la forme d'un Noble mensonge, au nom de ce souci du bien que serait la politique. LAURENT explique ainsi pourquoi le mensonge doit s'entendre dans les dialogues de manière polyphonique : si l'exigence de vérité se présente comme le rempart naturel à l'accroissement du vice dans l'âme des interlocuteurs de Socrate, notamment face aux sophistes capables de renverser l'ordre du vrai et du faux, un certain usage du mensonge, de la dissimulation, de la tromperie ou du trucage, autorisé d'une rationalité législative attentive aussi aux corps, demeure possible afin d'éradiquer le vice. Cet apparent paradoxe qui consiste à utiliser le mensonge pour une fin éducative bonne, notamment chez les futurs gardiens de la cité, traduit la difficulté qu'il y a, pour Platon, à cantonner le vice à une forme d'ignorance, alors que l'activité législative et politique est nécessairement portée à considérer également celles et ceux qui n'auront dans la cité qu'un accès dérivé à la connaissance.

Parce que l'éthique d'Aristote se fonde sur une critique radicale de l'identification socratique de la vertu à une forme de connaissance, et prend en compte, bien plus que celle de Platon, la dimension « dispositionnelle » de la vertu et l'importance du caractère et de l'habitude, elle ménage une place de choix à l'analyse du vice en général, comme à celle de certains vices particuliers. C'est à la première que se consacre l'article de Laetitia MONTEILS-LAENG, les articles de David KONSTAN et de Douglas CAIRNS examinant respectivement ces vices particuliers que sont l'ingratitude et l'*hubris*.

Nous visons le bien dans toutes nos activités selon Aristote, mais nous nous trompons notamment parce que le plaisir se substitue au vrai bien. Ainsi que le montre l'article de Laetitia MONTEILS-LAENG, (« L'excès sans passion : le problème du vice chez Aristote »), la réflexion d'Aristote vise à faire le départ entre nos errances transitoires et une véritable *disposition* à faire le mal, ou à se tromper toujours, que l'on pourrait appeler vice. Le vicieux est ainsi un passionné qui s'est raidi dans un certain type de comportement erroné ou mauvais, jusqu'à ne plus être capable de s'en extraire. Le vice est la corruption complète de l'âme, une *diastrophê*, un retournement total tel que le vicieux non seulement ne peut plus agir ou penser autrement qu'il ne le fait, mais surtout, tel qu'il n'en voit même pas la nécessité : il ne regrette aucune de ses actions, convaincu qu'il est du bien-fondé de son choix. L'apport d'Aristote est en l'occurrence de proposer une autre description du vicieux que celle qu'on trouve

chez Platon (et dont certains commentateurs estiment qu'elle se retrouve au livre IX, chap. 4 de l' *Éthique à Nicomaque*) : non pas celui qui est déchiré par un conflit intérieur, qui éprouve honte et remords parce qu'il a échoué à contrôler ses désirs, mais celui qui a délibérément choisi une voie et qui s'y tient, ayant renversé les valeurs au point de prendre le mal pour le bien, le premier (évoqué au livre VII de l'*Éthique à Nicomaque*) pouvant très bien apparaître comme la version dégénérée du second (évoqué au livre IX). Selon MONTEILS-LAENG, le vicieux n'est donc pas emporté par des affects violents qui le contraignent à agir, car d'une certaine manière il mène une vie stable, en prenant des décisions lors d'une délibération paisible, menée par une faculté rationnelle à la puissance intacte. Il est constant dans ses décisions et dans ses choix, à ceci près que sa règle de vie est fautive, puisqu'elle consiste à satisfaire de manière constante des appétits changeants et instables, parfois même contradictoires.

L'un des vices majeurs est en ce sens l'*hubris*, définie par Douglas CAIRNS (« Aristotle on Hybris and Injustice ») comme une certaine manière de se rapporter d'abord à soi-même : cette disposition naît lorsque l'on possède une conception de soi boursouflée, adossée à une conception erronée de sa place dans le monde. L'*hubris* est ainsi proche de la vertu contraire appelée *megalopsuchia* (grandeur d'âme) au sens où le *mégalopsuchês* possède, pour sa part, une vision correcte de sa propre supériorité, et que sa grandeur d'âme est élévation et non mépris des autres hommes. La seule différence est, encore une fois, le fait de se tromper sur la description d'un objet du monde. De la même façon, David KONSTAN s'interroge sur le couple formé par la vertu de gratitude et le vice d'ingratitude, établissant notamment qu'il est très difficile de faire de l'un le contraire de l'autre : l'ingratitude est une sorte d'insensibilité, ou d'incapacité structurelle à éprouver une émotion adéquate ; la gratitude est en revanche le sentiment éprouvé à l'égard d'un bienfaiteur. L'ingratitude n'est donc pas le sentiment contraire à la gratitude, comme la haine l'est de l'amour, mais tout à fait autre chose : il s'agit d'une absence de honte (*shamelessness*), qui serait le contraire de la disposition vertueuse qu'est la retenue (*aidôs*) mais non le contraire de l'émotion de honte (*aischunê*). Cette réflexion sur les contraires incite donc à revenir sur la supposée vertu qu'est la retenue : au fond, il s'agit plutôt d'une proto-vertu, au sens où cet affect tient lieu de motif d'action pour les enfants, mais ne saurait en constituer un pour un adulte constitué, lequel se donnera le bien, justement, comme mobile. En tout état de cause, si l'on maintient l'ingratitude et l'absence de honte du côté des vices, c'est bien pour la raison suivante : de même que le tyran exerce sans vergogne sa puissance causale, sans considération des autres, de même l'ingrat et l'impudent font peu de cas de la sociabilité qui leur est demandée, et s'excluent eux-mêmes, sinon de la *sunousia* philosophique, du moins de la communauté

humaine en un sens plus large. Suivre ses propres plaisirs et désirs, sans considération des autres, tel semble être le point commun à toutes les figures du vicieux rencontrées jusqu'à présent.

Mais qu'est-ce finalement que la vie vicieuse, cette vie qui sous-tend ces figures typiques du vicieux que sont le tyran ou l'orgueilleux, le dépravé ou l'impudent, le mou ou l'ingrat ? Non pas simplement une vie traversée de moments ratés, non pas une vie imparfaite, instable et qui serait vicieuse comme par accident, du fait de l'incapacité de l'âme rationnelle à se comporter de manière droite, à atteindre des contenus de vérité, ou à juguler l'impact des parties irrationnelles ; mais une vie volontairement ordonnée au vice, résolument revendiquée comme telle. C'est là toute la richesse et la difficulté de la conception du vice comme maladie de l'âme : d'abord nous avons des accès de fièvre, que l'on peut traiter avec légèreté ; ensuite nous développons de véritables maladies, desquelles il est plus difficile de se défaire ; enfin nous sommes sujets à des maladies chroniques, qui peuvent être identifiés à des traits de caractère. C'est la raison pour laquelle il convient de traiter le problème dès son apparition, dès son premier symptôme, sous peine de laisser s'installer des habitudes qui deviendront bientôt des dispositions stables.

Les philosophies épicurienne et stoïcienne réactivent l'approche purement cognitive du vice, dont on a vu qu'elle trouvait son origine dans l'intellectualisme socratique, et faisait l'objet d'un profond réaménagement chez Platon et d'une critique sévère chez Aristote.

Si le terme de vice (*kakia*) est finalement très peu présent dans le corpus épicurien, il apparaît toutefois dans le traité *Des vices et des vertus contraires* de Philodème de Gadara, qui est, avec les épicuriens Carneiscos et Philostrate, notre témoin principal sur le sujet. Comme le montre l'article de Francesco Verde (« Il saggio epicureo e il controllo delle passioni »), ces auteurs répètent que le plaisir ne s'atteint qu'au prix d'un « raisonnement sobre », aux antipodes de la manifestation désordonnée des désirs illimités et de la multiplication de jouissances diverses. Les épicuriens rejoignent par conséquent le diagnostic platonicien : le vice, ici assimilé à la passion, est le désordre causé par une erreur de calcul, donc une forme d'ignorance. Les maux naissent des opinions vides que nous formons sur les choses, en les laissant nous atteindre alors qu'elles ne sont rien de terribles. La tranquillité de l'âme (*ataraxia*) et l'absence de douleur dans le corps (*aponia*), qui doivent être nos mots d'ordre, ne s'atteignent que par un effort intellectuel précis, qui passe par la maîtrise, tout d'abord, de la classification correcte des désirs. Ne poursuivre que des désirs naturels et nécessaires, tel est notre moyen premier ; réduire tout débordement passionnel dans l'âme comme dans le corps, telle est notre victoire. Nos douleurs comme nos intranquillités sont ainsi toutes reconduites à des erreurs de

jugement. Il va de soi que tout affect plaisant n'est pas à supprimer, mais toute passion l'est, en tant qu'elle est l'articulation d'un affect éventuellement plaisant à une opinion vide. Selon les analyses menées par Philodème de Gadara dans son *Peri Orgês* (*De la colère*), il n'y a aucun vice dans les pulsions naturelles, dans la mesure où elles restent dans les limites de la nature. Il distingue par conséquent la colère naturelle (*phusikê orgê*) de la colère vide (*kenê orgê*), laquelle naît lorsqu'un jugement vide vient compliquer ou déformer l'information brute (et juste) transmise par l'affectivité première. L'affectivité transmise par les désirs naturels est brouillée par la raison, qui superpose à ce donné brut des jugements et opinions vides. Afin de revenir aux données brutes de la nature, qui contiennent en elles-mêmes leur propre limite, la thérapeutique proposée est la suivante : mettre devant les yeux les effets délétères des comportements passionnés, pour faire la manifestation éclatante de leur caractère inapproprié et démesuré. Philodème fait alors de la colère un affect paradigmatique : elle est tout à la fois inévitable, car consubstantielle à l'humanité, et dangereuse, en tant qu'elle est l'obstacle par excellence à toute pédagogie. D'où l'on voit que l'on ne peut faire reproche aux épicuriens de « vivre cachés » et rester couchés dans l'herbe tendre auprès de leurs amis, préoccupés de leur seule vertu, alors que les autres s'agitent en s'occupant des affaires de la cité. Car le plaisir ne s'entend pas au sens d'Aristippe, ce qui interdit justement de rester coucher comme un parasite : il faut être un homme, tout de même, donc trouver son salut dans la *phusiologia* et l'*aitiologia* qui seules peuvent nous permettre de combattre les opinions vides et les désordres vicieux qu'elles provoquent en nous.

Si la passion ou le vice sont des erreurs de jugement dans l'épicurisme comme dans le stoïcisme, quelle différence alors entre le Portique et le Jardin ? Rappelons que pour les épicuriens, la sensibilité et l'affectivité restent infra-rationnelles et prélogiques, qu'elles sont hétérogènes à la rationalité. C'est pourquoi plaisir et peine peuvent être des critères fiables d'action. Parce que l'affectivité échappe au rationnel, l'épicurien doit décider du rôle qui échoit à cette sensibilité qui possède son économie propre et sa justification interne : le plaisir étant le signe du fonctionnement harmonieux de l'agrégat atomique, il doit donc servir de critère et de guide. Cependant, tout plaisir n'est pas à choisir, et il convient de réordonner ce premier niveau à l'aide du calcul des plaisirs et des peines. Pour le stoïcien, en revanche, rien n'échappe au rationnel, ce qui fait du désordre un état particulièrement difficile à combattre : il est le signe d'un retournement de la raison contre elle-même, lorsqu'elle ne parvient plus à voir le vrai et le bien.

Aussi que faire du vice si l'on est stoïcien ? L'article de Teun Tieleman (« Stoic Vices ») précise la question adressée aux stoïciens en montrant qu'en

réalité, cette question est double : comment se fait-il que le vice existe dans le monde providentiel et parfaitement ordonné des stoïciens ? et comment se fait-il que le vice existe dans mon âme, s'il suffit pour moi de contrôler mes représentations rationnelles, par définition indépendantes de toute contamination affective et corporelle ? La réponse stoïcienne, comme on l'a déjà évoqué au début de cette introduction, tient tout d'abord dans l'affirmation des contraires : le mal cosmologique existe comme envers logique nécessaire du bien. La seconde question est plus complexe : l'âme individuelle se conduit parfois mal, parce qu'elle fait erreur sur le monde, et elle fait erreur parce qu'elle est induite en erreur, soit par l'apparence même des choses, soit par les opinions fausses qui lui ont été transmises dès son plus jeune âge par la fréquentation des autres hommes. Mais Tieleman avance une explication supplémentaire de l'errance de l'âme : l'âme erre du fait qu'elle est intimement mélangée à un corps. Les stoïciens sont alors les héritiers directs de Platon et de bons lecteurs du *Timée* : le dieu stoïcien n'a pas pu faire autrement que de placer l'âme rationnelle dans un corps, et c'est la raison pour laquelle notre capacité naturelle à la vertu est faussée dès le départ par notre statut d'être matériel. L'interpénétration du corps et de l'âme est ce qui empêcherait la seconde de former des représentations droites. On retrouve donc, là encore, les deux modèles du vice présents chez Platon : le vice-ignorance et le vice-maladie, lié au corps. Le premier modèle convoqué, celui du vice-ignorance, nous promet d'une certaine façon une réussite plus facile : il suffit de connaître les choses de manière droite, pour renforcer notre partie rationnelle et faire qu'elle ait autorité sur les autres parties. Faire entrer le vrai en l'âme, et en chasser définitivement le faux, tel est l'objectif proposé par les stoïciens, et toute passion doit être éradiquée, en tant qu'elle est le germe du vice, c'est-à-dire du faux. Se laisser aller une fois au débordement et à l'instabilité, croire à ce qui est faux, c'est prendre le risque de ne plus pouvoir faire machine arrière, comme le coureur de Chrysippe qui est emporté dans sa course par la vitesse de ses jambes, conjuguée à l'inclinaison de la pente. On ne peut pas à la fois être dans le vrai et dans le faux, et la science chasse radicalement l'ignorance, comme la vertu chasse le vice. Cependant, la possibilité même d'appliquer ce premier modèle suppose que nous ayons répondu à une autre question, suscitée par le second modèle : pouvons-nous atteindre le vrai, dès lors que nous sommes engoncés dans la matière ? Ou, comme la formule finalement Tieleman, sommes-nous condamnés à errer dans le vice, du fait de notre lien avec le corps ?

À cette question, la philosophie de Plotin apporte une réponse forte. Plotin entérine en effet le déplacement de perspective, déjà amorcé chez Platon et encore davantage chez les stoïciens, qui fait du vice un problème ontologique et cosmologique, avant d'être un problème éthique. Mais Plotin hérite

également du platonisme avant lui et en particulier des thèses platonico-aristotéliciennes transmises par les médio-platoniciens de la première partie de l'ère impériale, notamment Apulée et Alcinoos, auxquels se consacre l'étude de Mauro Bonazzi (« Il vizio nei medioplatonici e in Plotino »). Leur classification des vertus et des vices naît chez eux de la combinaison de la psychologie tripartite platonicienne et de la théorie aristotélicienne de la vertu comme juste milieu entre les deux vices que sont l'excès et le défaut. On retrouve ici des vices déjà rencontrés : le vice principal qui s'attaque à la partie rationnelle de l'âme, et qui trouve son opposé dans la sagesse, est le désintérêt à apprendre (*apaideusia*) ou la prétention vide à connaître (ce qui correspondrait à une sorte de fatuité) ; la placidité est le vice qui menace la partie ardente, vouée au courage, analogue en cela à la mollesse critiquée par Xénophon ; la prodigalité et le goût pour le faste (*akolasia*) est le vice correspondant à la modération, propre de la partie désirante. Le problème posé ici relève bien du premier modèle, puisqu'il décrit le vice comme involontaire, résultat d'une ignorance ou de l'incapacité de la partie rationnelle à gouverner les deux autres. Comme le note Mauro Bonazzi, le *Traité 19* de Plotin déplace le problème vers la métaphysique, en se désintéressant du cadre éthique des vices : la vertu principale étant la sagesse, et le véritable moi étant identifié à la partie de l'âme non descendue dans le corps, il convient de réduire l'effort à la vie intellectuelle, c'est-à-dire à la contemplation de notre nature divine. La thèse socratique du vice-ignorance prend ainsi une direction tout à fait inattendue : il n'y a plus aucun sens à parler du vice, puisque ce dernier est *de facto* supprimé dans l'effort que nous faisons pour échapper à la matière.

Il apparaît donc que le vice n'est pas seulement le problème du bon ou du mauvais usage de la volonté, mais qu'il doit être abordé plus radicalement dans le cadre de son origine et de sa nature métaphysique. Le vice dans l'âme n'est finalement, comme le souligne Laurent Lavaud (« Mal en soi et vice total dans le *Traité 51* (I. 8) de Plotin »), que la manifestation dérivée, secondaire et accessoire, de ce que l'on appellera « le mal en soi (*autokakon*) », le principe du mal. Si l'âme individuelle n'est pas la cause du vice, ce n'est plus tant parce qu'elle n'en est pas responsable, au sens où le vice serait involontairement produit par son ignorance, que parce qu'elle n'en est ni le principe ni la source, elle y participe seulement du fait qu'elle est contaminée par la présence de la matière.

La démarche plotinienne scelle d'une certaine manière le sort du vice : tandis que Platon le décrivait comme une simple privation de vertu, une absence de connaissance, ou bien un défaut de structure qu'il convient de réduire en circonscrivant les effets délétères du corps sur l'âme rationnelle, Plotin achève de désamorcer la puissance causale du vice en lui attribuant une existence dérivée, seconde, et en faisant de nos vices comme de nos vertus particulières

des événements secondaires : ils trouvent leur place sur le plan éthique, et concernent donc l'âme en tant qu'elle est en contact avec la matière ; ils ne nous concernent pas vraiment, dans la mesure où nous ne sommes pas réellement existants sur ce plan : nous sommes notre âme rationnelle, l'âme inaltérée telle qu'elle était avant d'être contrainte par le corps à tourner ses regards vers le sensible, l'âme intelligible non descendue dans la matière. De manière paradoxale, le vice commence donc à prendre une épaisseur ontologique à partir du moment où il perd de son importance sur le plan éthique. Pour Plotin, comme le montre Laurent Lavaud, le vice est le résultat du principe qu'est le mal en soi, autrement dit de cette causalité négative qu'est la matière, en tant qu'elle est privation de toute forme et de toute détermination : en ce sens, Plotin achève le mouvement amorcé par Platon, lequel identifiait la matière à l'indétermination, l'absence de mesure, l'informe et l'illimité. Le saut plotinien consiste, selon Lavaud, dans « l'absolutisation de cette négativité », c'est-à-dire dans le paradoxe de l'attribution d'une efficacité causale positive à un non-être sans forme. Si le mal est privation absolue du bien, et non plus privation transitoire et relative, la contamination de l'âme est radicale, elle se produit avant même que l'âme ait commencé à amorcer son mouvement : l'ombre de la matière s'étend pour venir obscurcir tout travail de l'âme. Le vice n'est donc pas seulement l'accident qui se produit lorsqu'une âme raisonne de travers : il est la conséquence de la privation absolue du bien qui est le lot de toute âme descendue. Aux contraires que sont vices et vertus se substituent alors les contraires que sont la matière et le Bien.

Cet achèvement a, toutefois, un prix, car en identifiant la matière comme le principe du vice, Plotin relègue les vertus éthiques à l'inessentiel et signe le principe de leur échec. L'âme n'est pas le principe du mal, ni n'en est la source : elle ne peut pas non plus être toute seule, et par ses propres forces, source du bien. Elle est d'emblée contaminée par le mal, elle y participe du fait de la présence de la matière, ou plutôt, du fait que l'âme se tourne nécessairement vers la matière, et est empêchée par ce mouvement d'exercer pleinement sa puissance intelligible. Elle est emplie d'indétermination, radicalement, et ce n'est pas par faiblesse de la volonté ou défaut d'attention qu'elle se trompe, mais du fait de sa nature descendue – Augustin dira, du fait de l'incarnation et de la Chute. Une solution alors est de ne s'occuper que de notre âme non descendue, de cette partie intelligible qui a vocation à rejoindre le Bien et l'Un, par-delà la matière.

Telle est, d'une certaine façon, la solution assumée sans complexe par Augustin, ainsi que le montrent les articles d'Isabelle Koch et de Dominique Demange. Le vice prend pour Augustin une importance plus grande encore, en tant qu'il se voit remplacé par le péché. L'article d'Isabelle Koch (« Le vice

comme *imitatio perversa* chez Augustin ») détaille la tripartition augustinienne des biens et la place qu'y occupe la volonté. Le péché, dans ce cadre, est défini par une mauvaise orientation du vouloir, qui se détourne de Dieu (*averso a Deo*). Cette mauvaise orientation, analogue de la descente plotinienne de l'âme, est au fond beaucoup plus énigmatique qu'elle, puisqu'elle n'est fondée ni psychologiquement, ni cosmologiquement, ni métaphysiquement. KOCH propose de comprendre qu'elle renvoie à une imitation de Dieu qualifiée de perverse et que cette *imitatio perversa* est le schème fondamental qu'Augustin applique à tout péché et qui lui permet d'expliquer tout vice. Dans cette conception du vice, la vertu n'est plus que l'horizon, inatteignable ici-bas, d'une perfection irrémédiablement perdue, laquelle ne peut plus être recouvrée par nos propres forces. Car, comme le montre Dominique DEMANGE (« Fausses vertus et vrais vices : Augustin et la fin de la morale antique »), seule l'aide de Dieu, par l'octroi de la Grâce, peut nous faire retrouver la vertu, que nous ne savons et ne devons même plus identifier par nous-mêmes, sous peine de retomber dans ces vices que sont la présomption, l'orgueil, et le contentement de soi. Quels que soient les efforts que nous puissions déployer pour éviter les tentations, régler nos désirs, identifier les principes droits qu'il convient de suivre, la perfection qu'est la vertu ne sera pas de notre fait : nous ne sommes responsables ni de nos vices ni de nos vertus, puisque les uns nous sont imposés par la Chute et le péché, les autres nous sont octroyées éventuellement par la Grâce de Dieu. L'hérétique a donc beau avoir toutes les qualités qu'on peut attendre d'un homme vertueux, il vit dans le péché parce qu'il ne vit pas dans la vérité du Christ. C'est ainsi qu'Augustin dans sa lutte contre le pélagianisme signe, selon DEMANGE, l'acte de décès de la morale antique et de son effort pour voir dans les vertus des qualités réelles et dans les vices des dispositions que l'homme, par son éducation et sa raison, peut combattre[1].

1 La plupart des études rassemblées dans ce volume ont été présentées et discutées lors de deux journées d'études organisées les 4 et 5 décembre 2015, et les 9 et 10 décembre 2016, par C. Veillard et O. Renaut (Université Paris Nanterre) et par D. El Murr et P.-M. Morel (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne). Nous tenons à remercier ces deux institutions, ainsi que l'ED 139 et l'Institut de Recherches Philosophiques (EA373) de l'Université Paris Nanterre, et le Centre de recherches GRAMATA de l'UMR SPHERE 7219 de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, pour leur soutien financer à ces deux événements scientifiques.

CHAPITRE 1

Vertus royales et vices tyranniques chez les Socratiques

Aldo Brancacci
Università di Roma Tor Vergata

Avant même de devenir une catégorie de la pensée politique grecque, l'opposition entre roi (*basileus*) et tyran (*turannos*), qui sera particulièrement vive durant la période hellénistique et à l'âge impérial[1], où elle sera développée surtout par la tradition cynique, mais aussi par la tradition pythagoricienne, est clairement mise au jour dans la littérature socratique avec Antisthène. L'intérêt pour la figure du tyran, considéré comme tel, est encore plus vif et répandu dans l'ère socratique : on le trouve à nouveau chez Antisthène et également chez Aristippe, Xénophon et Platon. Les raisons de cet intérêt sont multiples. Elles sont tout d'abord historiques : le rapport entre sages d'un côté et hommes de pouvoir, rois et surtout tyrans de l'autre – que ce rapport soit un rapport de soutien ou d'aversion, de louange ou d'invective, de collaboration ou d'opposition – est important pour la philosophie, et ce pas uniquement pour la philosophie grecque et la philosophie antique depuis leur commencement, mais aussi pour tout le cours de l'histoire de la pensée. En effet ce rapport est important pour sa survie, et pour sa capacité à influer sur la réalité, mais il l'est également pour une raison opposée, notamment depuis que le pouvoir est aussi une menace pour la philosophie ; beaucoup d'exemples pourraient en attester. Mais cet intérêt s'explique aussi par des raisons institutionnelles, sociologiques et symboliques : avant que ne surgisse le savoir philosophique, le rapport étroit qui lie les détenteurs de la σοφία aux détenteurs du pouvoir est celui de la poésie, et dans certains cas, il est même condition de sa possibilité (si l'on pense aux relations d'engagement et de rémunération qui liaient l'activité des poètes à la personne du tyran, ou encore au rôle que son accueil et son soutien jouaient pour l'activité du poète). De manière analogue, pour le tyran, la célébration, faite par le poète, du monde qui l'entoure et qui le soutient est importante. Le cas de Pindare est à ce titre exemplaire[2]. Mais dans le cas des

1 Cf. Goodenough 1928. Pour la tradition cynique cf. Höistad 1948. Pour la tradition pythagoricienne cf. Delatte 1922 ; Thesleff 1961. Pour une présentation générale des conceptions, anciennes et modernes, du tyran, cf. Labarrière 1996.
2 Cf. Gentili 2006, en particulier 186-265.

 | DOI:10.1163/9789004432390_003

Socratiques, à toutes ces raisons auxquelles on pourrait encore en rajouter d'autres, il faut ajouter une raison décisive, d'ordre philosophique, qui revêt deux formes : à un premier niveau, le rapport entre les philosophes d'une part et les rois et les tyrans d'autre part, est, dans toute la littérature socratique, une métaphore claire du rapport entre savoir et pouvoir ; à un second niveau, plus proprement éthique, le roi tend à devenir, au moins pour certains Socratiques, la projection du concept de vertu, et le tyran celle du vice ; plus généralement ces deux figures deviennent la projection du bien et du mal.

On sait qu'initialement le terme de tyran – *turannos* – a une connotation neutre, et est synonyme du terme plus ancien de *basileus* ; ce n'est que progressivement qu'il s'est mis à désigner le meneur assigné au gouvernement de la cité sans aucune investiture légitime, pour finir par désigner celui qui gouverne de manière despotique en contrevenant à toutes les lois. Nous savons aussi que le terme, dans l'Antiquité, avait plutôt une signification positive pour le *demos*, qui considère la tyrannie comme une situation heureuse et enviable pour le prestige et les richesses qu'elle permet d'acquérir (Archiloque, Sémonide d'Amorgos, Simonide de Céos), négative pour les aristocrates, qui considèrent le tyran comme un usurpateur (Alcée de Mytilène, quelques élégies de Théognis, les tétramètres *À Phocos* de Solon et les chants populaires en l'honneur des tyrannoctones Harmodios et Aristogiton)[3]. Et c'est dans l'Athènes du Vᵉ siècle que s'affirme définitivement, dans le lexique politique, la notion négative du tyran, alors que parallèlement le tyrannicide devient sacralisé avec la fondation du culte officiel en l'honneur d'Harmodios et Aristogiton. Il peut être intéressant ici de se souvenir d'un célèbre passage d'Hérodote qui, dans ce contexte culturel, décrit parfaitement les traits psychologiques et la physionomie politique du tyran, sans distinguer, d'un point de vue terminologique, entre « monarque » et « tyran » :

> Comment, en effet, le gouvernement d'un seul (μουναρχίη) pourrait-il être un bon gouvernement ? Le monarque fait ce qu'il veut, sans rendre compte de sa conduite. L'homme le plus vertueux, élevé à cette haute dignité, perdrait bientôt toutes ses bonnes qualités. Car l'envie naît avec tous les hommes, et les avantages dont jouit un monarque le portent à l'insolence. Or, quiconque a ces deux vices, a tous les vices ensemble : tantôt il commet, dans l'ivresse de l'insolence, les actions les plus atroces, et tantôt par envie. Un roi (ἄνδρα γε τύραννον) devrait être exempt d'envie, du moins parce qu'il jouit de toutes sortes de biens ; mais c'est tout le contraire, et ses sujets ne le savent que trop par expérience. Il hait les

3 Cf. Isnardi Parente 1982, 144-145 ; Canfora 1991, 21-22.

> plus honnêtes gens et semble chagrin de ce qu'ils existent encore. Il n'est bien qu'avec les plus méchants. Il prête volontiers l'oreille à la calomnie ; il accueille les délateurs : mais ce qu'il y a de plus bizarre, si on le loue modestement, il s'en offense ; si, au contraire, on le recherche avec empressement, il en est pareillement blessé, et ne l'impute qu'à la plus basse flatterie ; enfin, et c'est le plus terrible de tous les inconvénients, il renverse les lois de la patrie, il attaque l'honneur des femmes, et fait mourir qui bon lui semble, sans observer aucune formalité[4].

À l'origine de l'investissement éthique décisif des figures du *basileus* et du *turannos*, il faut mettre une autre donnée d'ordre théorique : l'analyse désacralisante et lucide du pouvoir opérée par la sophistique, avec toutes les conséquences qu'elle a eues ; et, en outre, l'identification tout à fait préjudiciable – effectuée en particulier par la seconde génération de sophistes – du bonheur avec le pouvoir et, selon les termes de Polos dans le *Gorgias*, avec son exercice aveugle par les tyrans : « Ne font-ils pas périr qui ils veulent, n'exilent-ils pas de la cité qui il leur plaît, ne le dépouillent-ils pas de ses richesses ? »[5]. Remettons-nous en mémoire le discours de Polos. Face à l'affirmation de Socrate selon laquelle Archélaos est en réalité malheureux, Polos rappelle les atrocités commises par le tyran, les meurtres qu'il a perpétrés, les manifestations brutales de méchanceté à travers lesquelles il s'est illustré ; il reconnaît que le tyran « a commis les pires injustices » (471a9-10) : il n'hésite pas à le définir comme celui qui « surpasse en injustice tous les gens de la Macédoine » (471c6-7). Cependant, selon le disciple de Gorgias, pour toutes ces raisons justement, il est évident que le tyran est heureux. L'évaluation de Polos se fonde non seulement sur le fait que selon lui le bonheur découle de la possibilité de faire tout ce que l'on veut, mais aussi sur l'idée que le bonheur qu'Archélaos cherche en satisfaisant à tout prix ses désirs n'est nullement affecté par le fait d'avoir commis des atrocités et d'être injuste[6]. Certains sophistes de la seconde génération ajouteraient même qu'Archélaos a manifesté librement et pleinement sa φύσις, sa nature propre, contre les entraves du νόμος. Parmi les Socratiques, Antisthène est le premier à

4 Hdt. III 80, 3-5 (trad. Larcher, modifiée).

5 Pl. *Grg.* 466b12-c2 ; cf. 466d1-3.

6 Pl. *Grg.* 469c6-9 : « Ce que, moi, j'entends par là, c'est exactement ce que je disais tout à l'heure : ce qu'on juge bon de faire, avoir, dans la cité, le droit de le faire, que ce soit de faire périr, ou de bannir ; bref, d'agir en tout selon le décret arbitraire de son jugement personnel ». Et l'on peut se rappeler l'affirmation calme et forte de Socrate qui vient un peu après : « Un homme, une femme qui sont des êtres accomplis, j'affirme qu'ils sont heureux, tandis que l'injuste et le pervers est malheureux » (470e9-11) (trad. L. Robin). Sur ces thèmes voir Haden 1991-1992 ; Johnston 1989 ; Vlastos 1967.

assumer cette image du tyran. Il est aussi très proche de la réponse que Socrate semble avoir donnée – si on rapporte son opinion à quelques thèses exprimées dans le *Gorgias* qui lui sont attribuées – à la séduction que peut exercer sur les hommes une telle représentation du pouvoir : il n'y a pas de bonheur sans justice ; ceux qui agissent ainsi ne font pas ce qu'ils veulent ; faire ce qui nous semble, sans intelligence, est un mal ; le plus grand des maux est de commettre l'injustice[7]. En bref, il y a tout un nœud de problèmes philosophiques qui sous-tendent la discussion sur le roi et le tyran, sur la vertu et sur le vice, et dans les pages qui suivent, nous devrons nécessairement articuler ces discussions à certaines thèses philosophiques qui sont au centre de la pensée morale des différents philosophes socratiques.

Si on observe le catalogue des œuvres d'Antisthène transmis par Diogène Laërce, on y trouve beaucoup d'ouvrages – assurément des dialogues socratiques – consacrées au thème de la royauté, thème auquel celui du pouvoir tyrannique est étroitement lié. Les plus connus, et ceux dont la physionomie peut être reconstruite à grands traits, grâce aux fragments transmis ou aux traces que ces ouvrages ont laissées chez d'autres auteurs antiques, sont *Cyrus ou De la Royauté*, que l'on retrouve dans le cinquième tome, et *Archélaos ou De la Royauté*, situé dans le dixième livre. Mais il faut aussi garder à l'esprit *Ménéxène ou Du Pouvoir* (dixième tome) et différentes œuvres au contenu politique (quatrième tome) dans lesquelles l'opposition entre roi et tyran pourrait facilement trouver sa place.

Chez Antisthène, les termes *basileus* et *turannos* ne sont plus synonymes ou équivalents, mais renvoient chacun à une caractérisation bien particulière, et surtout s'opposent entre eux, que ce soit d'un point de vue moral ou d'un point de vue politique. Dans le discours de présentation de soi que Xénophon fait prononcer à Antisthène dans le *Banquet*, le philosophe socratique motive sa thèse selon laquelle les hommes possèdent le plus grand bien et les plus grandes richesses, non pas dans les biens matériels, mais dans l'âme (ψυχή), au moyen d'une référence éloquente à la vie des tyrans :

> Je vois, en effet, nombre de particuliers qui, tout en possédant d'abondantes ressources, s'imaginent être dans une telle pauvreté qu'ils assument toute sorte de travaux et toute sorte de dangers, afin d'acquérir encore davantage [...]. Je vois encore que certains tyrans ont un tel appétit de richesses qu'ils commettent de bien plus grands crimes que les derniers des gueux. Pressés par le besoin, on le sait, certains de ceux-ci dérobent, d'autres percent les murailles, d'autres vendent comme esclaves des hommes

7 Cf. en particulier Pl. *Grg.* 467d-471a.

> libres ; mais il y a des tyrans qui détruisent des familles entières, massacrent une multitude de gens, et même souvent par cupidité réduisent des villes entières en esclavage. De ces hommes-là j'ai grandement pitié pour ma part, car ils sont terriblement malades. Leur maladie me paraît en effet ressembler à celle d'un homme abondamment pourvu qui, tout en mangeant beaucoup, ne serait jamais rassasié[8].

Il y a probablement ici un écho socratique à travers le thème du « se rassasier », « se remplir ». Ce thème a également été abordé amplement par Platon dans le *Gorgias* avec la fameuse image des tonneaux percés et avec le traitement connexe du thème du désir qu'il propose[9]. Il est d'ailleurs aussi au centre du discours d'Antisthène dans le *Banquet* de Xénophon, et, sur ce thème, je me permets de renvoyer à l'analyse que j'ai développée ailleurs[10]. Il ne doit cependant pas nous échapper que la thèse d'Antisthène est complétée par le principe selon lequel dans les âmes des hommes se trouve aussi leur misère. Tout dépend donc des conditions de l'âme : il faut qu'elle soit tempérée par les λόγοι et capable d'élaborer des « raisonnements inébranlables » (ἀνάλωτοι λογισμοί) ; elle doit être gouvernée par la φρόνησις et instruite par l'examen des noms (ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων)[11]. Comme dans la Sophistique, ici aussi le thème central est celui du bonheur, cependant, tant dans la description de la vie des hommes du commun des mortels que dans celle des tyrans, celui-ci est rendu impossible par l'empire concomitant des fausses représentations et des désirs irrationnels. Si, pour les tyrans et pour les hommes qui cherchent à les imiter, le bonheur consiste à amasser les richesses et à faire ce que l'on veut, la conduite du tyran représentera alors le sommet de cette perversion. Il sera ainsi le plus grand des criminels, assoiffé de pouvoir et arbitre absolu, vivant selon des principes qui sont le plus éloignés possible de la vie philosophique. Du reste, dans une de ses déclarations qui nous a été transmise, Antisthène, fidèle à Socrate, affirme explicitement que le plus grand mal est l'ignorance[12].

---

8 Xen. *Symp.* IV 36-37 (= *SSR* V A 82) (trad. fr. F. Ollier, Xénophon, *Banquet*, suivi de *Apologie de Socrate*, textes établis et traduits par F. Ollier. Paris : Gallimard, 2005).

9 Cf. Pl. *Grg.* 493d-494a, et pour la question du désir et celle du rapport entre le bien et le plaisir : 495d-497a.

10 Brancacci 1993.

11 Pour la *phronesis* chez Antisthène je me permets de renvoyer à mon article Brancacci 2008. Pour l'ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων, voir Brancacci 2005a, où j'ai, pour la première fois, reconstitué cette doctrine.

12 Antisthène, *Ulixes* 13 (= *SSR* V A 54) : ἀμαθία δὲ κακὸν μέγιστον τοῖς ἔχουσιν. Sur les déclamations d'Antisthène, voir Lolofs 1900, en particulier 90-118 ; Höistad 1948, 94-102 ; Giannantoni 1990, 257-264 ; Romeyer-Dherbey 1996 ; Lévystone 2005 ; Prince 2015, 196-232 ; Suvak 2017.

Et *vice versa*, conclura Antisthène dans le *Banquet*, le plus grand bien consiste pour lui dans sa liberté absolue, dans le fait de passer sa vie à parler de philosophie avec Socrate, dans le fait « d'observer ce qui vaut la peine d'être observé, d'écouter ce qui vaut la peine d'être écouté »[13].

Au modèle de vie du *turannos* s'oppose nettement celui du *basileus*. Antisthène lui attribue les valeurs caractéristiques de son éthique, marquées par une présence claire du thème intellectualiste, et par des accents ascétiques forts. Dans le *Cyrus*, le grand roi perse prononçait la phrase célèbre : « L'enseignement le plus nécessaire est de désapprendre les maux (τὸ ἀπομαθεῖν τὰ κακά) », ce qui peut aussi être traduit par « désapprendre les vices »[14]. Et, dans une formule qui complète cette maxime, il précise que l'enseignement le plus nécessaire est « d'annuler le fait de désapprendre », expression dans laquelle περιαιρεῖν signifie aussi « extirper de soi ». Mais ici, l'objet de ἀπομανθάνειν, ce sont bien sûr les vertus morales, c'est à dire le contraire des maux. Ces deux pensées se complètent donc réciproquement. Dans une maxime conservée par le péripatéticien Phanias d'Erèse, et en cohérence avec ce qui vient d'être dit, Antisthène, à qui l'on demande ce qu'il faut faire pour devenir un homme καλὸς κἀγαθός répond alors qu'il faut « apprendre de ceux qui s'y connaissent que tu peux fuir les maux qui t'accablent (εἰ τὰ κακὰ ἃ ἔχεις ὅτι φευκτά ἐστι μάθοις παρὰ τῶν εἰδότων) »[15]. Et dans une autre anecdote, dans laquelle Antisthène répond à la question que lui pose un tyran, le philosophe précise que les σοφοί sont ceux qui savent ce qui est vraiment utile pour la vie, et que c'est donc la σοφία, et non les χρήματα, les choses qui ont de la valeur, dont il faut se soucier.

Mais est-elle vraiment heureuse, cette vie du *basileus*, entendu comme le monarque qui a intégré les valeurs caractéristiques de l'éthique d'Antisthène ? La réponse ne peut être qu'affirmative ; il faut préciser cependant qu'une telle vie est aussi dure, difficile, ardue ; que le bon roi devra agir, pour ainsi dire, à contre-courant et ne pas s'attendre à recevoir de la reconnaissance ou des louanges. Le roi, comme le sage, réalise le bien mais la masse des hommes vit plongée dans les apparences du bien, si ce n'est dans le vice : pour cela, le roi d'Antisthène est une figure solitaire. Dans le *Cyrus*, le roi perse devait déplorer les calomnies, ou le φθόνος, dont il devait faire l'objet, et il reçut d'un de ses interlocuteurs, peut être un de ses conseillers, le vieux Oibarès, la réponse fameuse : « Il est digne d'un roi, Ô Cyrus, de bien agir et d'être pourtant

13 Xen. *Symp.* IV 44 (= *SSR* V A 82).

14 Arsen. p. 502, 13-14 ; Stob. II 31, 34 ; Cod. Neapolit. II D 22 n. 9 (= *SSR* V A 87).

15 Phainias *apud* Diog. Laert. VI 8 (= fr. 30 Wehrli = fr. 20 *FHG* II p. 299 = *SSR* V A 172).

dénigré »[16]. Dans cette célèbre déclaration ressort le thème de l'ascétisme cher à Antisthène, qui sublime la peine du roi juste en vertu royale. Parallèlement, dans le *Cyrus*, mais aussi dans l'*Héraclès*, il soutenait la non moins célèbre thèse selon laquelle le πόνος est un bien (ἀγαθόν) : les personnages qui représentaient de manière exemplaire cette équation étaient précisément le roi Cyrus et Héraclès lui-même[17]. Tout cela nous fait comprendre comment, pour Antisthène, la vie heureuse ne se confond pas avec la vie facile. C'est comme si elle était le fruit d'un chemin ardu, comme si la condition royale exigeait un certain genre de *grandeur*, tempérée par l'effort d'accéder à la connaissance et à la réalisation du bien. Le tyran au contraire représente la pure immédiateté, aussi, et même précisément, dans les atrocités décrites dans le passage du *Banquet* de Xénophon précédemment cité.

Le *Cyrus* traite de l'accession au pouvoir de Cyrus le grand, qui, de vassal des Mèdes, devient le libérateur de son peuple et seigneur tout puissant de toute la Perse. Le motif de la liberté, très important pour Antisthène, auquel il a dédié une œuvre spécifique, le Περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας (*Sur la liberté et sur l'esclavage*), se retrouve dans un discours protreptique de Socrate conservé par Dion Chrysostome qui, selon l'opinion de plusieurs savants, reproduit un morceau extrait d'un dialogue socratique d'Antisthène[18]. Dans ce discours protreptique, le portrait que le Socrate d'Antisthène esquisse du Grand Roi des Perses est celui d'un despote qui règne sur une myriade d'hommes stupides, et qui n'a pas le droit, d'un point de vue philosophique, au titre de *basileus*. Cela s'explique précisément parce que, pour Antisthène, la détermination des concepts moraux et politiques exige une rigueur absolue dans la définition même, avec une exclusion absolue des attributs qui entrent en contradiction avec la cohérence logique de la notion considérée. Ce thème a été plus amplement développé dans l'*Archélaos*, où en contrepoint de l'image positive du *basileus*, était peinte en pointillés celle, négative, du tyran, toujours sur la base du principe logique illustré précédemment. Chez Dion, Xerxès, roi des Perses, est présenté par l'interlocuteur du Socrate antisthénien, peut-être Gorgias, comme l'homme le plus puissant du monde. Socrate répond rapidement qu'il serait prêt à le reconnaître doué d'un immense pouvoir, si seulement il était tempérant, courageux et juste ; si, à l'inverse, il est vil, stupide, licencieux et irrespectueux des lois, s'il n'est pas capable de dominer la colère, de faire taire

16 Epict. *Diss.* IV 6, 20 ; M. Aur. *Med.* VII 36 : Dio Chrys. *Or.* XLVII 25 (= *SSR* V A 86) : βασιλικὸν, ὦ Κῦρε, πράττειν μὲν εὖ, κακῶς δ᾽ἀκούειν.

17 Diog. Laert. VI 2 (= *SSR* V A 85).

18 Je me borne à rappeler, parmi les études plus récentes, Höistad 1948, 271 ; Chroust 1957, 247-248 n. 259 ; Decleva Caizzi 1966, 92-93 ; Giannantoni 1990, 352-353, avec bibliographie ; Brancacci 2000, 246 ; Moles 2005, 117-120.

en lui l'envie, de conjurer la douleur, s'il n'est pas « capable de supporter les efforts, ni même ceux qui sont en vue d'un plaisir »[19] et de chasser de son âme la peur, alors on ne peut pas rationnellement soutenir qu'il ait un pouvoir. Il faut plutôt dire qu'il est la victime de ses vices. Et il conclut le catalogue des vices du tyran, qui contredisent inexorablement la notion de *basileus*, avec ces mots :

> Si, en revanche, il s'adonne aux plaisirs, s'il vit dans la mollesse, sans se soumettre à nul effort ; s'il considère ses sujets comme des esclaves et des servants de sa propre luxure, et que son âme n'est pas celle d'un berger bienveillant qui offre un abri et un pâturage à son troupeau, en le défendant des chasseurs , s'il ne protège pas son bétail contre le vol, mais, bien au contraire, c'est lui qui le premier le vole et le tue et permet aux autres de faire de même, comme si son bétail n'était qu'une proie de guerre : eh bien, je ne pourrais jamais affirmer que celui-ci est un chef, un commandant ou un roi ; je dirais au contraire qu'il est un tyran, et un voleur – c'est ainsi qu'une fois Apollon appela le tyran de Sicyone - même s'il a beaucoup de diadèmes et de sceptres, et si beaucoup d'hommes lui sont soumis[20].

Pendant la période durant laquelle furent actifs les philosophes socratiques, puis au cours du IVe siècle, l'histoire grecque connaît la figure d'un tyran dont les vicissitudes de la vie, le caractère et le règne difficile représentent de manière particulièrement exemplaire les violences et les actes arbitraires, mais aussi les contradictions et les difficultés de la vie du tyran. Tout se passe comme s'il était vraiment la personnification du modèle négatif du tyran aux yeux des plus sévères contempteurs de la tyrannie elle-même : Denys II ou Denys le Jeune. Il fut tyran de Syracuse de 367 à 357, tyran de Locres de 357 à 347, puis de nouveau tyran de Syracuse de 347 à 344, pour ensuite aller mourir en disgrâce et dans la pauvreté en exil à Corinthe en 343. Presque tous les Socratiques se sont rendus à la cour de Denys II et y ont séjourné plus ou moins longtemps, à l'exception d'Antisthène qui, en raison de ses idéaux, n'aurait jamais accepté de vivre dans la demeure d'un tyran : peut-être l'exemple de Socrate a-t-il influencé son comportement, lui qui avait refusé l'invitation, restée célèbre dans la tradition, du roi Archélaos de Macédoine. Ce n'est pas un hasard si une telle invitation et si un tel refus ont constitué la prémisse du dialogue que nous avons déjà

19 Cette thèse est propre à Antisthène : cf. Stob. III 29, 65 (= *SSR* V A 126).
20 Dio. Chrys. *Or.* III 33-34 (= *Antisthenis Archelaus*, fr. 4 A Brancacci). Sur ce passage cf. Brancacci 1992, 3323-3324.

cité, *Archélaos ou de la Royauté*. Aristippe au contraire, s'est rendu volontiers chez Denys et son rôle à la cour du tyran a été défini, peut-être de manière trop réductrice, comme celui du bouffon médiéval[21] ; Eschine de Sphettos, qui était ami avec Aristippe et qui fut particulièrement fidèle à Denys, s'y est aussi rendu. Et surtout, au cours d'une histoire dense, complexe, remplie de souffrances, et dotée d'une épaisseur historico-biographique et théorique bien différente, Platon s'y est rendu, comme chacun sait, au moins trois fois. Antisthène et Platon apparaissent encore une fois, justement en tant que socratiques, dans leurs choix de vie, aux antipodes l'un de l'autre. Du reste, la longue et minutieuse insistance de Platon lui-même sur les pressions exercées par Denys II pour se rendre chez lui, montre comment il se défend, dans la lettre VII, des accusations générales liées à ses voyages à la cour du tyran.

Le tyran dispose de grandes richesses, vit dans le faste, jouit de tous les plaisirs. Or Aristippe ne dédaigne pas et même recherche l'argent, il jouit du faste et recherche le plaisir. Il partage surtout avec les tyrans une grande considération pour la τρυφή : cette dernière représente l'un des vices les plus communément relevés dans la vie des puissants et des gouvernants, et dans la génération qui succède à Aristippe, elle sera utilisée par Héraclide du Pont pour construire la thèse hédoniste exposée dans le Περὶ ἡδονῆς[22]. Mais celle-ci est un concept positivement évalué dans le cadre de l'éthique d'Aristippe lui-même[23]. Tout dépend donc du contexte éthique dans lequel celle-ci, comme aussi d'autres vices présumés propres aux puissants, est insérée. Si la τρυφή est pour Antisthène une valeur négative (« Puissent les enfants de tes ennemis vivre dans la τρυφή »[24], affirmait le philosophe socratique), pour Aristippe c'est adopter une position moralisatrice que de la déprécier. La τρυφή n'empêche pas du tout la conquête du bien, et, ce qui est frappant, c'est qu'Aristippe prend l'exemple même du tyran Denys pour représenter un homme bon. La tradition littéraire relative aux rapports qu'entretenaient Aristippe et Platon à la cour de Denys II les oppose à l'égard du thème de la πολυτέλεια et du πλοῦτος, du πολυτελῶς ζῆν et du καλῶς ζῆν. Une anecdote raconte :

> Une fois, Platon l'a réprimandé pour sa vie de luxe (τὴν πολυτέλειαν) et lui a répondu : « À tes yeux, Denis est-il quelqu'un de bien ? » Et comme

21 Cf. Guthrie 1971, 173 : « At the court of Dionysius he seems to have had the position of the licensed jester and parasite who in medieval times could speak to the king with an effrontery that would not be tolerated in an ordinary courtier ».

22 Cf. Brancacci 1999.

23 Sur Aristippe et sa pensée morale voir Giannantoni 1958 ; Guthrie 1971, 170-179 ; Lampe 2015, 27-35, 57-64 ; Zilioli 2012, 17-36 ; Warren 2013 ; Tsouna 2016, 113-149, avec bibliographie.

24 Diog. Laert. VI 8 (= SSR V A 114) : πρὸς τὸν ἐπαινοῦντα τρυφήν, ἐχθρῶν παῖδες, ἔφη, τρυφήσειαν.

> Platon acquiesçait, il dit : « Et pourtant il mène plus grand train de vie que moi ; c'est donc que rien n'empêche de mener grand train et de vivre en homme de bien (πολυτελῶς καὶ καλῶς ζῆν) »[25].

De manière générale, comme le fait d'être tyran n'implique pas nécessairement d'être mauvais, ainsi le faste rentre, pour Aristippe, à plein titre dans la jouissance des bien présents, et, s'il n'implique aucun effort inutile pour obtenir quelque chose qui n'est pas présent, il n'y a pas de raison d'y renoncer. En outre, cela dénote une certaine grandeur, qui rentre dans l'idéal d'une vie fondée sur la jouissance du plaisir, mais aussi, dans le même temps, sur toute une série d'attitudes éthiques aptes à conférer au faste le prix d'une valeur ajoutée. De telles attitudes sont, du reste, nécessaires pour jouir des plaisirs de manière appropriée, c'est-à-dire conformément à la philosophie du plaisir développée par Aristippe. Ces principes sont la maîtrise de soi, le fait de ne pas être possédé par les choses, les personnes, et les plaisirs ; l'élégance de la mesure et l'élégance du comportement ; la capacité à refuser ce qu'on ne veut pas vraiment, ou ce qui n'est pas choisi – une certaine grandeur pour laquelle, dit-on, Diogène traitait Aristippe de « chien royal »[26]. Dans une autre anecdote, Aristippe fait remarquer avec beaucoup d'esprit que le reproche dirigé contre le πλοῦτος et le πολυτελῶς ζῆν cache seulement de l'avarice :

> À qui lui faisait le reproche de servir des mets raffinés, il répondait : « Ce n'est pas tant moi qui aime le plaisir mais plutôt vous qui aimez l'argent »[27].

Il s'ensuit que le πλοῦτος n'est pas un mal, et qu'Aristippe, qui, comme les tyrans, aime en jouir, n'a rien à se reprocher. Mais s'il y a quelque chose à blâmer, c'est bien plutôt la φιλαργυρία.

> À qui lui reprochait de vivre dans le faste il répondait : « Si le faste était une chose insensée, on ne la trouverait pas dans les banquets des dieux »[28].

Cette anecdote, qui dépeint le faste comme quelque chose qui peut convenir aux dieux, doit être lue en lien avec une autre, de laquelle ressort clairement la

25 Diog. Laert. II 76 (= *SSR* IV A 70).
26 Diog. Laert. II 66 (= *SSR* IV A 51).
27 Diog. Laert. II 75 (= *SSR* IV A 69).
28 Diog. Laert. II 68 (= *SSR* IV A 68).

valeur qu'Aristippe attribue à sa propre personne, et la conscience de lui-même qu'il possède comme philosophe :

> Un jour qu'il faisait une traversée en direction de Corinthe, et qu'il subissait les assauts de la tempête, il lui arriva d'éprouver de la frayeur. À qui lui dit : « Nous, les gens ordinaires, nous n'avons pas peur, vous, philosophes, vous tremblez », il répondit : « En effet, ce n'est pas pour une âme de même espèce que vous et nous éprouvons de l'inquiétude »[29].

Non seulement luxe, faste, richesse ne sont pas des vices pour Aristippe, mais ils sont pour lui l'occasion de vivre d'une manière qui n'assujettit pas le philosophe mais qui le laisse toujours libre de choisir. Ils sont peut-être aussi le moyen pour le philosophe d'habiller dignement sa personne, ce que celui-ci se doit à lui-même et à son âme, âme différente de celle du commun des mortels. Toutes ces valeurs et attitudes consonnent parfaitement avec la capacité indéfectible d'Aristippe à s'adapter à la réalité et aux circonstances diverses, et avec – et ce n'est pas un hasard – la bonne entente qui règne entre lui et Denys qui, semble-t-il, le privilégiait et le préférait à d'autres :

> Il s'adaptait avec désinvolture au lieu, au temps, à la personne, et jouait son rôle convenablement en toute circonstance. Aussi était-il auprès de Denys plus apprécié que les autres, car il réussissait toujours à rendre acceptable chaque situation[30].

Ici apparaît la célèbre comparaison entre le sage et le bon acteur, qui fut très répandue dans l'ère socratique, et qui prit, selon le contexte dans lequel elle était insérée, des significations diverses. Cette comparaison fut recueillie par l'école cynique puis par le Stoïcisme[31]. De là le contraste que la tradition veut introduire entre Aristippe et Diogène, contraste qui veut opposer à la souplesse d'Aristippe à la fois l'éloge par Diogène de la frugalité, en opposition au luxe d'Aristippe, et sa réprobation d'une vie menée aux frais des tyrans. À l'inverse, Aristippe souligne son urbanité et sa capacité à vivre dans la société des hommes :

29 Diog. Laert. II 71 (= *SSR* IV A 49).
30 Diog. Laert. II 66 (= *SSR* IV A 51).
31 J'ai reconstruit la genèse, dans les contextes sophistique et socratique, de la comparaison entre le sage et le bon acteur, et son histoire dans l'école cynique, dans Brancacci 2002.

> Un jour qu'Aristippe passait, Diogène, qui lavait des légumes se moqua de lui en disant : « Si tu avais appris à manger ces légumes, tu ne ferais pas la cour aux tyrans » ; à quoi Aristippe rétorqua : « Et toi, si tu étais capable de vivre dans la compagnie des hommes, tu ne laverais pas des légumes ! »[32].

Sans prétendre faire entrer Platon dans la catégorie historiographique des philosophes socratiques, à laquelle il appartient évidemment seulement dans un sens très large, il peut être intéressant d'examiner maintenant la manière dont Platon traite de sa relation avec Denys II, et ce d'autant plus que sur ce point les anecdotes rapportées par la tradition ne distinguent pas Platon des Socratiques proprement dits ; elles le mettent même, comme on l'a vu, en liaison étroite avec Aristippe. Selon Plutarque, du reste, le séjour d'Aristippe à la cour de Denys II s'est déroulé pendant le troisième voyage de Platon en Sicile, lorsqu'il a séjourné à Syracuse[33]. Mais pour resituer les rapports de Platon avec Denys dans la perspective du thème du vice, on ne s'appuiera pas sur les anecdotes transmises par la tradition, mais sur un document d'une toute autre épaisseur, la partie autobiographique de la *Lettre VII*. Celle-ci permet de mettre au jour un autre élément de la représentation négative du tyran, un élément qui est propre à Platon, et qui est particulièrement subtil : le tyran est celui qui ne tient pas ses promesses.

On se souvient du contexte du compte rendu que fait Platon, à propos de ce point capital. Il s'agit du troisième voyage, tourmenté, de Platon en Sicile. Pour l'inciter à abandonner Athènes et à se rendre encore une fois à sa cour, Denys écrit à Platon une lettre courtoise et tout à fait étudiée : il lui promet que, s'il le souhaite, tout le problème autour de Dion sera résolu selon ses désirs ; mais, si Platon n'accepte pas de se rendre à sa cour, aucune des affaires qui regardent Dion – menace de manière larvée le tyran – n'aura le résultat escompté par Platon. Pressé aussi par Archytas, et par les amis de Tarente, qui sont convaincus de la conversion de Denys à la philosophie, et qui d'un autre côté craignent qu'un refus de Platon puissent influer négativement sur les bons rapports qu'ils ont entretenus avec le tyran, Platon part et soumet Denys à ce qu'il considère comme une épreuve infaillible pour juger de la sincérité de sa vocation philosophique.

> Or, il y a, pour cette épreuve, une méthode qui est assez élégante. Elle convient parfaitement, appliquée aux tyrans, surtout s'ils sont remplis

32 Diog. Laert. II 68 (= SSR IV A 44).
33 Plut. *Vit. Dio.* 19, 3 p. 965e (= SSR IV A 27) ; 19, 7 p. 966e (= SSR IV A 28).

> d'expressions philosophiques mal comprises, comme c'était tout spécialement le cas de Denys, je m'en aperçus aussitôt : il faut leur montrer ce qu'est l'œuvre philosophique dans toute son étendue, son caractère propre, ses difficultés, le labeur qu'elle réclame. L'auditeur est-il un vrai philosophe, apte à cette science et digne d'elle, parce que doué d'une nature divine ? La route qu'on lui enseigne lui paraît merveilleuse ; c'est tout de suite qu'il doit l'entreprendre, il ne saurait vivre autrement. [...] Mais ceux qui ne sont pas vraiment philosophes et se contentent d'un vernis d'opinions, tels les gens dont le corps est bruni par le soleil, voyant qu'il y a tant à apprendre, tant à peiner, considérant ce régime quotidien, le seul assez réglé pour convenir à cet objet, trouvent que c'est difficile, que c'est, pour eux, impossible ; ils ne sont même pas capables de s'y exercer, et certains se persuadent qu'ils en ont assez entendu et n'ont plus besoin de peiner davantage. Voilà une expérience claire et infaillible quand il s'agit des gens de plaisirs et incapables d'efforts[34].

« L'épreuve élégante » qui s'applique aux tyrans, et avec eux, peut-on ajouter, à tous ceux qui se considèrent comme des philosophes alors qu'ils ne sont remplis que de formules apprises par cœur, d'un vernis de doctrine et de philosophie, consiste à montrer πᾶν τὸ πρᾶγμα, c'est à dire la totalité de l'expérience en question, la totalité du travail philosophique, et de l'effort, πόνος, qu'il exige. Celui-ci exige d'ailleurs en outre une règle et un mode de vie appropriés, une étude constante, un apprentissage continu et sans limite prédéfinie. Le tyran semble donc être, à ce stade, un faux philosophe, et Platon est ici très proche d'Antisthène qui, contrairement à une image répandue mais imprécise, exaltait bien le πόνος et l'ἄσκησις mais établissait ensuite entre ceux-ci une hiérarchie précise, distinguant entre l'ἄσκησις qui a pour objet l'âme (ψυχή) et qui se réalise au moyen des raisonnements, et celle qui a rapport au corps (σῶμα) et qui se réalise par le biais d'épreuves physiques. Par là même, il dépréciait le πόνος tourné vers les *res humanae*, c'est-à-dire vers l'instruction traditionnelle, qui est privée de toute valeur éthique et transformationnelle, par rapport au πόνος tourné vers les *res divinae*, c'est à dire à l'éthique, à la philosophie[35]. Si l'on tient compte de la totalité des références de la *Lettre VII* à l'intérêt que Denys avait cependant manifesté pour la philosophie, au point de convaincre

---

34 Pl. *Ep. VII*, 340b4-341a5 (trad. J. Souilhé, in Platon, *Œuvres complètes*, T. XIII, 1re partie, *Lettres*, texte établi et traduit par J. Souilhé. Paris : Les Belles Lettres, 1977).

35 J'ai, de nombreuses fois, souligné ce point, à vrai dire capital, dans mes écrits sur Antisthène : pour des textes et des discussions, je me limite à renvoyer à Brancacci 2008, 115-120 ; Brancacci 2005b.

de sa véritable vocation philosophique un philosophe de la stature d'Archytas, celui-ci apparaît surtout comme un philosophe manqué, un homme sans qualité, un homme qui ne parvient pas à devenir philosophe, même si, peut-être, il voudrait l'être, et cela parce qu'il est corrompu et distrait par ses défauts et ses vices, défauts et vices parmi lesquels Platon a mis au jour, déjà à la fin de son premier séjour à Syracuse un « désir stupéfiant d'honneur » (338d7-8). Denys n'arrive même pas à tenir à lui-même cette promesse d'être philosophe, pourrait-on dire. La seconde grande limite de Denys, qui est cette fois-ci un vrai vice à proprement parler, est de n'avoir jamais voulu avoir, pendant tout son règne, de familiarité avec la justice : devant un tel mal, toutes ses autres fautes deviennent pour Platon insignifiantes (335d-e). Denys ne s'est pas laissé persuader par Platon (336b2-3), qui a rappelé, juste avant, une série de thèses caractéristiques de sa philosophie, traitées en particulier dans le *Phédon* et surtout dans le *Gorgias* : l'âme est immortelle ; une fois qu'elle s'est séparée du corps, il y a un jugement, un procès ; et la possibilité de peines terribles à purger se profile alors ; être victime de grandes fautes et de grandes injustices est un mal moindre que de les commettre (334e-335a7). Le passage qui suit ne se réfère pas spécifiquement à Denys, mais il éclaire l'arrière-fond philosophique du jugement que Platon porte sur le tyran quand il le définit comme un homme qui n'a jamais voulu avoir de familiarité avec la justice :

> L'homme qui aspire aux richesses et qui a l'âme pauvre n'écoute pas ce langage. S'il l'entend, il pense qu'il doit en rire et sans pudeur se jette de tous côtés, comme une bête sauvage, sur tout ce qu'il peut manger ou boire, ou tout ce qui est capable de lui procurer jusqu'à satiété l'indigne et grossier plaisir que l'on appelle à tort l'amour. Aveugle qui ne voit pas auxquelles de ses actions s'attache l'impiété, quel mal est toujours lié à chacun de ses crimes, impiété que nécessairement l'âme injuste traîne avec elle, et sur cette terre et sous cette terre, dans toutes ses honteuses et misérables pérégrinations[36].

Mais Denys II n'est pas un symbole du tyran, il est un être réel, dont la *Lettre* même nous permet d'entrevoir la trame psychologique complexe. Il est vrai que ses « vices » sont des vices philosophiques : l'hypocrisie, l'incapacité à tenir sa parole, le mensonge, l'incapacité à être juste, sa prétention à croire qu'il possède le savoir, et son incapacité à supporter la fatigue du travail philosophique. Mais il est vrai aussi – et il faut le reconnaître – que ces vices cohabitent avec des vertus, ou au moins avec quelques expressions d'une forme de propension

36 Pl. *Ep.* VII, 335b1-c2 (trad. J. Souilhé).

au bien : Platon reconnaît lui-même, par exemple, que Denys ne manque pas du tout d'une certaine disposition naturelle à apprendre (338d), que, en une certaine occasion, il a sauvé Platon des calomniateurs et des ennemis qui voulaient sa mort, qu'il a également montré du respect envers lui (340a5-8). Reste le fait que, après avoir soumis Denys à « l'élégante épreuve », Platon dut aussi prendre acte du fait que celui-ci avait donné des preuves négatives supplémentaires de ce qu'il était, jusqu'à ce que le tyran, qui jusqu'alors avait permis que Dion dispose et jouisse de ses bien propres et de ses fruits, interdise à ses administrateurs d'envoyer le dû dans le Péloponnèse, où Dion se trouvait. Platon en reste indigné, recevant ainsi une preuve supplémentaire du fait qu'il « savait à quoi s'en tenir concernant la passion de Denys pour la philosophie » (345d3-5), et veut quitter Syracuse. Mais Denys le retient par tous les moyens, jusqu'à ce qu'il lui tienne un « discours persuasif » (346a7) : il promet de restituer à Dion ses biens, de le laisser vivre dans le Péloponnèse, avec la possibilité de retourner dans leur patrie quand Denys, Platon et les amis de Dion même trouveront un accord commun, certains que Dion n'essaie pas de conspirer contre Denys ; en outre, Dion déposera son argent dans le Péloponnèse et à Athènes, auprès de personnes de confiance, et il pourra en jouir, mais il ne pourra pas disposer du capital sans le consentement de ses amis et de Platon. En échange de ce pacte raisonnable et bienveillant, Platon restera auprès de Denys encore un an. Platon est perplexe et en proie au doute, mais craignant les conséquences négatives de son refus, il accepte : il sait, au fond de son cœur, qu'il est très probable que Denys ne tiendra pas sa promesse, mais attend de voir le pacte conclu. Il reste à Syracuse comme un oiseau qui a hâte de voler hors de sa cage.

Mais les événements précipitent les choses. Une révolte des peltastes contre Denys se déclenche et la rumeur se répand rapidement que le responsable de tous ces troubles n'est autre qu'Héraclide, un noble sicilien du parti de Dion, donc ennemi de Denys, qui pour sa part, prend la fuite. Le tyran appelle alors Théodote qui s'engage envers Denys et Platon à faire venir Héraclide à Syracuse afin qu'il réponde des accusations portées contre lui et se disculpe. En échange, Denys doit s'engager à lui permettre de quitter la cité et embarquer pour le Péloponnèse, où il pourra vivre en paix, sans rien faire contre Denys, naturellement. Théodote demande expressément à Denys s'il consent (ταῦτα συγχωρεῖς ;) à une telle offre ; et le tyran répond solennellement : « j'y consens » (συγχωρῶ). Mais la suite des évènements apportera un démenti à cet engagement. Le lendemain soir, Théodote se rend chez Platon et lui demande s'il se souvient des promesses faites par Denys à Platon et à lui-même. Platon s'en souvient très bien, mais apprend que, malgré cela, les peltastes courent de tous

côtés pour mettre la main sur Héraclide, selon l'ordre du tyran. Tous deux se rendent alors chez Denys, Théodote se jette aux pieds de Denys en implorant de ne pas faire de mal à Héraclide, pendant que Platon affirme avoir encore confiance dans le fait que Denys n'osera pas contrevenir aux promesses qu'il a faites. Voici la réponse, révélatrice et définitive, de Denys :

> Alors, lui, me regardant avec des yeux de vrai tyran : « Toi, dit-il, je ne t'ai absolument rien promis ! » – « Si, certes, par les dieux, répliquai-je, et précisément la grâce que cet homme te demande ». Sur ces paroles, je lui tournais le dos et m'en allais[37].

Le verbe qui exprime la « promesse » et le fait de « promettre » dans cette page de Platon est ὁμολογεῖν. Il exprime le fait de consentir à quelque chose avec quelqu'un, mais devient une « promesse » seulement à partir du moment où celui qui le prononce le fait avec sincérité, et il y a donc une intention de vérité dans ce qu'il dit, une intention de sincérité et de vérité qui remplit ce consentement. La preuve de cette intention de sincérité et de vérité est dès lors de « faire ce qui a été dit » (346e1-2). Si à l'expérience, le faire ne suit pas le dire, et s'ensuit le contraire de ce qui a été dit, alors on aura la preuve qu'au moment où cette parole a été prononcée, le locuteur – dans le cas présent le tyran – pensait autre chose que ce qu'il disait, et on sera capable de révéler ses machinations (347b). De fait, non seulement Denys fait exactement cela, et refuse de faire ce qu'il s'était engagé à faire, mais ensuite, en vrai tyran, avec les mêmes mots, il va jusqu'à nier le fait d'avoir jamais contracté un tel engagement ou d'avoir fait de telles promesses.

Si on veut faire une lecture austinienne de cette page[38], on peut relever ici tous les éléments qui constituent, pour Austin, un acte illocutoire : cet acte doit être un acte linguistique dont l'exécution doit être portée à la connaissance de quelqu'un, configurant par là même ce qu'on appelle « l'accusé de réception » ; il doit être un acte linguistique qui implique la production de ce qu'Austin appelle les « conséquences conventionnelles », par exemple une obligation ; il faut que la situation réunisse les « conditions de bonheur », situation dans laquelle la phrase prononcée doit l'être par quelqu'un qui a l'autorité et le titre pour la prononcer. Denys satisfait à l'intégralité de ces trois conditions :

---

37 Pl. *Ep. VII*, 349b5-c1 (trad. J. Souilhé).

38 Voir Soulez 1986, 56-9, en particulier 58 : « La *Lettre VII* est un morceau de choix pour qui désire appliquer les principes d'une lecture austinienne et enrichir ainsi la “théorie des valeurs illocutoires” ».

mais il est de mauvaise foi, et est dépourvu d'une quelconque intention de vérité. Sa lettre à Platon, et le discours qu'il adresse à Platon lui-même ensuite, sont des chefs d'œuvre d'expression d'intentions apparemment recevables et raisonnables, mais qui en réalité ne sont qu'un piège. Avec les mots, on peut construire un monde de raisonnements conséquents bien organisé, et exprimer également des intentions sensées et partageables, mais s'il manque l'intention de vérité, elles ne valent rien. Et ceci est tellement vrai que, à la fin, Denys en vient même à nier s'être engagé envers Platon : non seulement il ne tient pas sa promesse, mais il nie avoir promis. Austin est utile ici, mais il ne nous emmène pas très loin : il ne nous aide pas à saisir le « vice » du discours et du comportement, qui n'est pas seulement linguistique, du tyran.

Si en revanche on se rappelle que le terme ὁμολογεῖν, et celui que Denys prononce solennellement, συγχωρεῖν, ce sont des termes techniques du διαλέγεσθαι socratique et platonicien, et si on se rappelle en particulier que ὁμολογία est d'une part un concept juridique, et d'autre part un concept fondamental de la dialectique socratico-platonicienne, on peut proposer une lecture plus profonde et plus complète de cette page. Le διαλέγεσθαι socratico-platonicien suppose en effet cette sincérité et cette intention de vérité qui manquent à Denys. Tout le travail d'investigation du διαλέγεσθαι, qui implique de s'examiner soi-même et d'examiner l'autre avec qui on discute,[39] n'a de sens que si on présuppose une telle intention, et c'est seulement si une telle intention est présente dans l'espace commun du dialogue que se réalise la purification des opinions fausses, l'ouverture de l'âme aux apories et au doute, et le surgissement du désir de savoir. Dans ces conditions le διαλέγεσθαι est productif et peut conduire à une ὁμολογία, qui s'établit entre deux personnes engagées dans le dialogue lesquelles donnent leur accord à une vérité qu'elles ont établie : une vérité *interne* au διαλέγεσθαι et non *externe* à celui-ci, et telle, comme l'enseigne le *Criton*, qu'elle peut, et doit pouvoir être, à chaque fois réexaminée. Mais, si l'examen reconduit toujours au même résultat auquel il avait déjà conduit, elle reste (μένει)[40], et possède une « valeur », que ce soit dans le sens de la validité logique, ou dans le sens de la validité et de la valeur morale, parce qu'elle engage celui qui la profère. Le *Criton* est la démonstration la plus claire et la plus limpide de ces principes. Dans ce dialogue, Socrate et Criton reprennent les interrogations et les questions examinées déjà tant de fois, parvenant aux mêmes conclusions et aux mêmes ὁμολογίαι sur lesquelles ils s'étaient mis d'accord, de sorte que Socrate pour la dernière fois démontre à son ami que la

39 Cf. Pl. *Ap.* 38a1-6.
40 Cf. Pl. *Cri.* 48b5 ; 48 b8-9. Cf. également 46b6-9 ; 46d2-7 ; 48b3-5.

conduite qu'il a choisie et la décision qu'il a prise de s'y conformer sont celles qui sont justes et dictées par la raison.

Le tyran est donc celui qui ne tient pas sa promesse ; qui, quand il parle, n'a pas l'intention de dire la vérité, qui de ce fait ne connaît ni ne reconnaît l'ὁμολογία, ni comme pacte et engagement ni comme un accord convenu entre parties, ni comme un point de rencontre ou comme une étape dans la construction de la vérité. Grâce à sa représentation du tyran, et en vertu des problèmes que soulève le refus de Denys de respecter l'ὁμολογία, et de sa volonté de nier avoir jamais contracté un tel accord, Platon ouvre ici la voie aux réflexions de Hobbes qui essaiera de concevoir la promesse comme une forme de point d'intersection entre la morale et le droit, entre la foi jurée et le contrat[41]. En revanche, le tyran Denys se situe, *de facto*, du côté de Spinoza, dans la mesure où celui-ci, dans le *Tractatus theologico-politicus*, affirme :

> quapropter quamvis homines certis signis simplicis animi promittant, & paciscantur se fidem servaturos, nemo tamen nisi promisso aliud accedat, de fide alterius potest esse certus ; quandoquidem unusquisque naturæ jure, dolo agere potest, *nec pactis stare tenetur, nisi spe majoris boni vel metu majoris mali.*
>
> C'est pourquoi, alors même que les hommes donnent des marques certaines de la pureté de leurs intentions quand ils s'engagent, par des promesses et par des pactes, à garder la foi jurée, personne cependant ne peut, à moins qu'à la promesse ne s'ajoute quelque autre chose, se reposer avec assurance sur la bonne foi d'autrui, puisque chacun peut agir par

41 Chez Hobbes, la promesse se définit comme le signe verbal d'un contrat visant le futur, dans lequel l'une des parties fait confiance à l'autre qui ne violera pas sa foi, comme le signe d'un pacte ou convention (Thomas Hobbes *Leviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, traduit de l'anglais, annoté et comparé avec le texte latin par F. Tricaud. Paris : Dalloz, 1999, 133). D'un côté, ce lien avec le pacte accorde à la promesse une signification morale précise : s'acquitter des conventions est l'objet spécifique d'une loi naturelle, dont le respect constitue l'une des vertus nécessaires au maintien du bien commun de la paix, la vertu de la justice (143). De l'autre côté, ce même lien avec le pacte pose également la promesse au centre de la problématique juridico-politique. Non seulement chez Hobbes les lois naturelles en général, et les pactes en particulier, ne deviennent pleinement obligatoires que dans la mesure où ils sont traduits en lois positives que le pouvoir souverain fait respecter, mais la souveraineté elle-même est paradoxalement et circulairement fondée sur un pacte : l'aptitude du souverain à rendre obligatoires les pactes est à son tour fondée sur un pacte (174). Sur le serment, voir p. 140-141. Cf. aussi Boyer 2014 et Rawls 2012, 76-78.

> ruse suivant le Droit de Nature et n'est pas tenu d'observer le pacte sinon par espoir d'un bien plus grand ou crainte d'un plus grand mal[42].

Spinoza donne une raison, bonne ou mauvaise, de ce qu'on pourrait appeler le principe du *pacta servanda non sunt* ; ce que la *Lettre VII* nous dit du tyran, à son tour, en est la première représentation factuelle.

D'autre part, pour en revenir à Platon, il faut remarquer que, en s'auto-excluant du rapport intersubjectif, qui est à la base de la dialectique socratico-platonicienne, Denys est seul : et toute la *Lettre VII*, même si elle ne le thématise pas explicitement, est traversée par ce thème de la solitude du tyran, que Xénophon dramatisera dans le *Hiéron*, alors que Platon ne fait que le suggérer. En niant l'ὁμολογία entendue comme pacte et engagement, au sens juridique du terme, le tyran offre un exemple synthétique et précis de l'illégitimité de son empire. Mais en ne se tenant pas à l'ὁμολογία entendue en son sens dialectique, en ne la respectant pas, Denys s'exclut de la συνουσία philosophique, qui s'exprime et se construit dans le διαλέγεσθαι. C'est pour cette raison de fond, dirais-je pour finir, que la relation longue, complexe et tordue entre Platon et Denys II n'a jamais réussi à se construire, à s'accomplir, à se réaliser.

Bibliographie

Belloni, I. 2013: Ex obligatione salus? *Diritto, obbedienza, sicurezza: percorsi della modernità*. Seconda edizione, Torino: Giappichelli Editore.

Boyer, A. 2014: *Chose promise. Étude sur la promesse, à partir de Hobbes et de quelques autres.* Paris: Presses Universitaires de France.

Brancacci, A. 1992: "Struttura compositiva e fonti della terza orazione '*Sulla regalità*' di Dione Crisostomo: Dione e l'*Archelao*' di Antistene". *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II. 36.5, Berlin-New York: De Gruyter, 3308-3334.

Brancacci, A. 1993: "Érotique et théorie du plaisir chez Antisthène". In M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet (dir.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*. Paris: Presses Universitaires de France, 37-41.

Brancacci, A. 1999: "Le Περὶ ἡδονῆς d'Héraclide du Pont : fr. 55 Wehrli". In M. Dixsaut (dir.), *La fêlure du plaisir. Études sur le* Philèbe *de Platon*, vol. 2. Paris: Vrin, 99-125.

Brancacci, A. 2000: "Dio, Socrates, and Cynicism". In S. Swain (ed.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 240-260.

42 Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, XVI.7 (je souligne), trad. C. Appuhn (Paris : Garnier, 1928). Sur ce passage, cf. Belloni 2013, 76-79.

Brancacci, A. 2002: "L'attore e il cambiamento di ruolo nel Cinismo". *Philologus* 146, 65-86.

Brancacci, A. 2005a: *Antisthène. Le discours propre*. Paris: Vrin.

Brancacci, A. 2005b: "*Episteme* and *Phronesis* in Antisthenes". *Méthexis* 18, 7-28.

Brancacci, A. 2008: "La phronesis chez Antisthène". In D. Lories et L. Rizzerio (dir.), *Le jugement pratique. Autour de la notion de* phronesis. Paris: Vrin, 105-122.

Canfora, L. 1991: "Nota". In G. Tedeschi (a cura di), *Senofonte. Ierone*. Palermo: Sellerio, 21-22.

Chroust, A.-H. 1957: *Socrates. Man and Myth. The two Socratic Apologies of Xenophon*. London: Routledge and Kegan.

Decleva Caizzi, F. 1966: *Antisthenis fragmenta*. Milano-Varese: Istituto Editoriale Cisalpino.

Delatte, A. 1922: *Essai sur la politique pythagoricienne*. Liège-Paris: Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de L'Université de Liège, 29 (Genève: Slatkine Reprints, 1999).

Gentili, B. 2006: *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*. Milano: Feltrinelli.

Giannantoni, G. 1958: *I Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche. Traduzione e Studio introduttivo*. Firenze: Sansoni.

Giannantoni, G. 1990: *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. Napoli: Bibliopolis, T. IV.

Goodenough, E.R. 1928: *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship*. New Haven: Yale University Press (Yale Classical Studies 1).

Guthrie, W.K.C. 1971: *Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.

Haden, J. 1991-1992: "Two types of power in Plato's *Gorgias*". *The Classical Journal* 87, 313-326.

Höistad, R. 1948: *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*. Uppsala-Lund: Bloms Boktryckeri.

Isnardi Parente, M. 1982: "Il pensiero politico greco dalle origini alla Sofistica". In L. Firpo (dir.), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*. vol. I. L'antichità classica. Torino: UTET, 144-145.

Johnston, C.N. 1989: "Socrates' encounter with Polus in Plato's *Gorgias*", *Phoenix* 43, 196-216.

Labarrière, J.-L. 1996: "Tyrannie et Despotisme". In Ph. Reynaud et S. Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 705-709.

Lampe, K. 2015: *The Birth of Hedonism. The Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of Life*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.

Lévystone, D. 2005: "La figure d'Ulysse chez les Socratiques : Socrate polutropos". *Phronesis* 50, 181-214.

Lolofs, H.J. 1900: *De Antisthenis studiis rhetoricis*. diss. Amsterdam.

Moles, J. 2005: "The Thirteenth Oration of Dio Chrysostom: Complexity and Simplicity, Rhetoric and Moralism, Literature and life". *Journal of Hellenic Studies* 125, 112-138.

Prince, S. 2015: *Antisthenes of Athens. Texts, Translations, and Commentary*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Rawls, J. 2012: *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press [2007]. Trad. it. *Lezioni di storia della filosofia politica*, Milano: Feltrinelli.

Romeyer-Dherbey, G. 1996: "Tra Aiace e Ulisse: Antistene". *Elenchos* 17, 251-274, repris en version française dans *Id.* 1999 : *La parole archaïque*. Paris: Presses Universitaires de France, 103-128.

Soulez, A. 1986: "Le dire comme acte du sophiste ou : invention et répudiation par Platon de la pragmatique sophistique". In B. Cassin (dir.), *Positions de la sophistique*. Paris: Vrin, 53-73.

Suvak, V. 2017: "Phronesis in Antisthenes' *Ajax* and *Odysseus*". *Ethics and Bioethics* 7, 5-12.

TeSelle, E. 2001: "Exploring the inner conflict: Augustine's Sermons on *Romans* 7 and 8". In F. van Fleteren & J.C. Schnaubelt (eds.), *Augustine. Biblical exegete*. New York: Peter Lang, 313-345.

Thesleff, H. 1961: *An Introduction to the Pythagoreans Writings of the Hellenistic Period*. Åbo: Acta Academiae Aboensis Humaniora, 26.

Tsouna, V. 2016: "Cyrenaics and Epicureans on Pleasure and the Good Life: The Original Debate and Its Later Revivals". In S. Weisser and N. Thaler (eds.), *Strategies of Polemics in Greek and Roman Philosophy*. Leiden-Boston: Brill, 113-149.

Vlastos, G. 1967: "Was Polus refuted?", *American Journal of Philology* 88, 454-460.

Warren, J. 2013: "Epicureans and Cyrenaics on Pleasure as a *Pathos*". In S. Marchand and F. Verde (eds.) *Épicurisme et scepticisme*, Roma: Sapienza Università Editrice, 85-103.

Zilioli, U. 2012: *The Cyrenaics*. Durham: Acumen.

CHAPITRE 2

Remarques sur la mollesse (*malakia*) chez Platon et Xénophon

Pierre Pontier
Sorbonne Université

La « mollesse » (*malakia*) peut-elle être qualifiée de vice ? D'un point de vue sémantique, l'usage des termes de la famille de *malakos* peut sembler ambigu ; de très nombreux emplois, dont les référents sont essentiellement des choses[1], mais également des personnes, sont positifs ou neutres[2]. La mollesse peut être une qualité assimilable à la « douceur ». Mais elle peut aussi être associée à deux vices plus clairement identifiés, la lâcheté, envers du courage (ἀνδρεία), ou l'intempérance, envers de la tempérance (σωφροσύνη), et prendre alors une connotation négative.

1 La mollesse de la médecine hippocratique à Aristote

Lorsqu'elle est assimilée à un vice, la mollesse est souvent rapprochée de la paresse, vice pour lequel la langue grecque s'est montrée très inventive[3]. L'étymologie des mots de la famille de *malakia*, qui rendent de la façon la plus constante la « mollesse », est obscure ; on les apparente à un terme plus rare, βλάξ (« mou », « stupide »), que l'on trouve par exemple dans l'*Art équestre* de Xénophon (IX.12) pour qualifier le tempérament mou d'un cheval[4] : la vivacité de réaction du cheval est assimilée à la colère chez l'homme. A l'inverse, la mollesse correspond à la placidité et au manque de réaction[5].

1 Voir les emplois homériques par exemple, Hom. *Il.* II.42, IX.618, XIV.349, XVIII.541. Sauf précision, nous traduisons les textes cités.
2 Chantraine 2009, *s.u.* μαλακός.
3 On peut ainsi mentionner les termes ἀργία (absence d'activité), ἀπονία (absence de peine, d'effort), ῥᾳδιουργία (action facile, nonchalance), ῥᾳθυμία (paresse, esprit léger, sans souci), τρυφή (mollesse, luxe, débauche)....
4 Xénophon oppose deux tempéraments, le cheval mou et le cheval vif (θυμοειδής) dont il déconseille l'usage sur le champ de bataille en raison de ses réactions imprévisibles.
5 Concurremment au terme μαλακός, on trouve μαλθακός chez Homère, ainsi que chez d'autres auteurs, dont Platon ou la littérature médicale, sans la moindre différence de sens, voire de connotation. L'unique occurrence homérique qualifie les piètres qualités de Ménélas au combat (*Il.* XVII.588). Ce lien entre mollesse et combat se voit aussi par exemple dans

 | DOI:10.1163/9789004432390_004

Selon Françoise Skoda, la racine indo-européenne du terme renverrait à l'idée d'« écraser, broyer, moudre »[6] : ce principe actif se retrouverait dans un sens médical de l'adjectif *malakos*, attesté chez Hippocrate et Galien, « émollient »[7]. La difficulté que l'on peut ressentir à définir la mollesse en tant que vice vient sans doute de la polysémie du terme, et notamment de son usage répandu dans des contextes plus concrets qu'ouvertement moraux. Mais c'est cette ambiguïté qui nourrit aussi l'analyse des Grecs, comme le prouve un certain nombre de témoignages qui proviennent de la médecine hippocratique autant que d'historiens de l'époque classique. La probable première attestation du substantif se trouve ainsi dans un passage du traité *Airs, eaux, lieux* qui souligne la « mollesse » (τὴν μαλακίην, XX.1) de la « nature » (φύσιος) des Scythes.

> XIX.4 Car les changements de saisons, loin d'être importants et violents, sont semblables et peu marqués. Voilà pourquoi les habitants sont physiquement semblables entre eux, et aussi parce qu'ils usent toujours d'une nourriture semblable, portent le même vêtement en été et en hiver, respirent un air humide et épais, boivent des eaux provenant de la neige et du gel, et n'ont pas le goût de l'activité (τοῦ τε ταλαιπώρου ἀπεόντος) : car il n'est pas possible que le corps soit actif, ni non plus l'âme, là où les changements ne sont pas violents. 5. Pour ces raisons nécessaires, leur corps est épais, charnu, dépourvu d'articulations visibles, humide et relâché [...]. XX.2 Ils ont le corps flasque et large : la première raison en est l'absence d'emmaillotement comme en Égypte – et si cette coutume est absente, c'est à cause de l'équitation, pour que l'assise sur le cheval soit bonne – ; la seconde raison est leur position assise ; de fait les mâles, tant qu'ils ne sont pas aptes à monter à cheval, restent assis une grande partie du temps dans leur chariot et font peu de marche à cause des déplacements et des circuits en chariot. [...] XXI.1. La fécondité ne peut pas exister en une telle nature. De fait, chez l'homme, le désir d'union n'est pas fort à cause de l'humidité de sa nature, de la mollesse (μαλακότητα) et de la froideur de son ventre. 2. [...] De plus, les femmes sont inactives et grasses (πίειραι) et leur ventre est froid et mou (μαλακαί). 3. Voilà donc les raisons nécessaires qui font que la fécondité est absente de la race des Scythes. Une grande preuve en est fournie par leurs

une parodie de vers tragique présente dans les *Guêpes* d'Aristophane (v. 714) ou dans la *Constitution d'Athènes* d'Aristote (III.2, τὰ πολέμια μαλακούς, à propos de la création de la magistrature du polémarque, en raison de la mollesse des rois dans la gestion des guerres).

6 Skoda 2003, 74-75 n. 5. Cette signification originelle rapprocherait sémantiquement le terme de la famille de τρυφή, le verbe θρύπτω ayant la même signification de « broyer ».

7 Skoda 2003, 82-86.

> servantes : elles n'ont pas plus tôt eu des rapports avec un homme qu'elles sont enceintes ; la raison en est leur vie active (ταλαιπωρίην) et la maigreur (ἰσχνότητα) de leur chair[8].

Ce traité de médecine de l'époque classique établit un rapport de causalité entre le climat, les eaux, le sol, et les habitants des contrées décrites. La mollesse est une disposition de l'être humain qui s'explique notamment par l'uniformité du climat froid ; l'absence de changement climatique favorise cet état des habitants. Elle caractérise l'apparence physique des hommes comme des femmes qui ont un ventre « mou », mais elle désigne aussi un manque d'activité qui se traduit jusque dans l'abus des moyens de locomotion, notamment l'usage du chariot plutôt que de la marche. Elle a enfin des conséquences néfastes pour la santé ou la reproduction. Sensiblement à la même époque, ces développements du traité hippocratique trouvent un écho chez Hérodote à la fin du livre IX des *Histoires* ; Cyrus y affirme en effet que « dans les pays mous (μαλακῶν), naissent ordinairement des hommes mous (μαλακούς) ». Il commente ainsi le départ envisagé par les Perses vainqueurs dans un pays plus accueillant, plus « mou », et prévoit par suite leur asservissement futur à cause du climat, un sol mou et fertile ne pouvant susciter la bravoure à la guerre (IX.122)[9]. De façon plus subtile que le simple constat d'une mollesse asiatique, la proximité des deux textes indique une commune réflexion sur l'influence du climat et de la géographie sur les corps et les façons d'être d'un peuple. Quelque temps plus tard, chez Thucydide, la « mollesse » perd peut-être la nuance concrète qu'elle avait dans les deux témoignages cités ; elle trahit souvent un comportement attentiste, une absence d'engagement dans un conflit, les raisons de ce comportement pouvant être de l'ordre du calcul, de la paresse, du refus d'engagement ou du repli sur soi[10]. C'est le reproche qui est fait à l'attentisme d'Archidamos au livre II par ses soldats (II.18.3, cf. aussi I.122.4), ou à l'attitude de Cléon plus tard par ses propres troupes (V.7.2 : la « mollesse » de son commandement est associée à l'« ignorance », par opposition à l'audace et à l'expérience de Brasidas). La mollesse est même assimilée à la lâcheté dans un procès spartiate et vaut aux polémarques incriminés une condamnation à l'exil[11]. Il ressort de l'ensemble des emplois thucydidéens la prédominance

8 Hippoc. *Aer.* XIX.4-XXI.3 (trad. J. Jouanna, Paris : CUF, 1996).

9 D'autres passages d'Hérodote vont dans le même sens : I.142.1-2 à propos des Ioniens, VI.11. Voir Thomas 2006, 60-75, et 65 sur la nature du lien entre Hérodote et la pensée médicale de cette époque. Voir aussi Thomas 2000, 103-109.

10 Huart 1968, 375-376, note que le substantif μαλακία est récent et que le verbe μαλακίζεσθαι ne paraît pas attesté avant Thucydide.

11 Thuc. V.72.1.

d'une connotation négative de la « mollesse » : elle est peut-être plus proche de la lâcheté que de l'intempérance, sans se confondre réellement avec aucun de ces deux vices.

On doit cependant relever le cas particulier de l'oraison funèbre de Périclès (II.40.1). Ce dernier fait le portrait des Athéniens en les opposant aux autres Grecs et particulièrement aux Lacédémoniens. Seuls les Athéniens parviennent à concilier ce qui paraît contradictoire, la recherche de la gloire, celle de la sagesse, sans céder à la mollesse, dans une formule qui, à juste titre, a paru énigmatique.

> Nous avons l'amour du beau en toute simplicité, et celui de la sagesse sans mollesse (Φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας).

On a vu des échos dans ce passage au fameux débat entre vie active et vie contemplative qu'illustre la discussion entre Zéthos et Amphion dans l'*Antiope* d'Euripide ou certains passages du *Gorgias* qui citent nommément la pièce d'Euripide[12]. Il est certain également qu'il est fait allusion à un troisième type de vie, la recherche de la richesse, modèle auquel le terme *malakia* peut faire écho[13]. D'après l'éloge, ce dernier genre de vie est mené sans excès comme les deux autres[14]. Compte tenu du contexte, on devine que les critiques de « mollesse » qu'impliquerait l'exercice d'une vie spéculative pouvaient venir de Sparte. A l'exception de ce passage si particulier, le constat de mollesse dénonce une attitude hésitante au combat : l'épisode de Sphactérie qui aboutit à la reddition de cent vingt soldats lacédémoniens est perçu par les Grecs comme une preuve de mollesse par rapport à la vertu spartiate des Trois Cents des Thermopyles (V.7.2), conformément à une opposition entre la mollesse et le courage que l'on trouve aussi dans les discours d'exhortation militaire et qui est sous-jacente dans les témoignages d'*Airs, eaux, lieux* et d'Hérodote.

Aux yeux d'Aristote enfin, la mollesse est un manque de tempérament qui est mentionné dans plusieurs passages de l'*Éthique à Nicomaque*, mais qui figure pour l'essentiel au livre VII, dans le développement consacré à l'*akrasia*[15] : Aristote associe ainsi trois termes, l'intempérance (ἀκρασία), la « mollesse »

12 Pl. *Grg*. 484c-486c ; Kakridis 1961, 51 ; Gomme 1956, 119-121.

13 Rusten 1985, 17 et Hornblower 1991, 304-305. On peut ainsi interpréter le terme comme l'inverse de l'εὐτέλεια (« simplicité, bon marché »).

14 Rhodes 2006, 540. Voir également μαλακίζεσθαι, Thuc. II.42.4.

15 Une exception importante figure au livre III, dans le développement consacré au courage : la mollesse est définie comme le fait de « fuir l'effort » et associée à la lâcheté, dans le cas d'une mort par échappatoire à la pauvreté ou à un désespoir d'amour (*Eth. Nic.*

(μαλακία) et la « délicatesse » (τρυφή), par opposition à la « continence » (ἐγκράτεια) et à la « dureté » (καρτερία)[16]. L'état affectif dépeint par les deux derniers termes est celui d'un manque d'ardeur ou de *thumos*, qui entretient le mou « dans la passivité narcissique du recevoir »[17]. Comme le commente Richard Bodéüs, on peut effectivement dire que l'incontinence est « en partie » synonyme de mollesse et de relâchement, mais en partie seulement : les deux notions ne se recouvrent pas exactement. Dans un autre passage, Aristote distingue la continence et l'incontinence comme des dispositions relatives au plaisir, tandis que la fermeté et la mollesse s'exercent à l'égard des peines : « la continence est une chose plus appréciable que la fermeté. Quant à celui qui manque de résistance (ἐλλείπει) devant les peines auxquelles le grand nombre fait face et peut opposer sa force, cet homme-là est un mou et fait preuve de relâchement. Car le relâchement est une forme de mollesse : il n'est qu'à voir celui qui laisse traîner son manteau pour s'éviter la peine de le soulever ou celui qui joue au malade et, sachant bien qu'il n'est pas dans la misère, prend des airs misérables (VII.8, 1150b1-5, trad. Bodéüs) »[18]. Cette distinction de l'*akrasia* et de la *malakia* en fonction des peines et des plaisirs a été lue comme « une nouveauté par rapport au langage courant, mais seulement dans la mesure où elle est exclusive et rigoureuse »[19]. Du reste, conformément à des usages que nous avons déjà relevés, Aristote associe aussi la mollesse à la lâcheté[20]. Par suite, l'auteur du traité *Des Vertus et des vices* range la mollesse tantôt parmi les vices qui accompagnent la lâcheté, tantôt parmi ceux qui accompagnent l'incontinence[21], ce qui témoigne de la position plutôt « molle » de la mollesse dans la nomenclature aristotélicienne des vices[22]. Toutefois, si la *karteria* entre ainsi dans le domaine de la morale, la mollesse apparaît logiquement comme le vice (ou défaut) opposé. Enfin le statut moral ambigu de la mollesse provient aussi du fait qu'il peut s'agir d'un trait naturel qui provient de la race, d'une maladie ou qui est associé au genre féminin, comme Aristote le souligne par ailleurs : « Mais l'étonnant, c'est que devant les tentations auxquelles le grand nombre est capable de résister, l'on succombe et soit incapable d'opposer une

III.11, 1116a12-14). Sur les difficultés que présente le développement qu'Aristote consacre à l'*akrasia*, voir Destrée 2007.

16 « Cependant, il faut ici parler de l'incontinence, de la mollesse et du relâchement, ainsi que de la maîtrise de soi et de la fermeté » (*Eth. Nic.* VII.1, 1145a35-37, trad. Bodéüs).

17 Brandner 2002, 287.

18 Cf. aussi *Rh* II.6, 1383b35-1384a2.

19 Gauthier-Jolif 1970, 639.

20 *Eud. Eth.* III.1, 1229b1-10 ; *Eth. Nic.* III.11, 1116a14.

21 [*De Virtutibus et vitiis*] 1251a28 ; 1251a14. Voir aussi *Rh* II.6, 1383b35-1384a2.

22 Voir Rodrigue 2015, 57-60 sur la mollesse chez Aristote, qualifiée d'« état mixte ».

défense sans que la cause puisse en être une tare naturelle, congénitale, comme chez les Scythes, où la mollesse (μαλακία) de la dynastie royale est congénitale et présente les traits distinctifs de la femelle par rapport au mâle »[23].

A plus d'un siècle de distance, la mollesse est de nouveau associée à la nature des Scythes, même si Aristote ne vise qu'un cas particulier, celui de la maladie de faiblesse congénitale qui affecte la famille royale. La réflexion d'Aristote confirme donc que la mollesse reste opposée de façon traditionnelle au courage et conserve une dimension concrète que nous avons relevée au début de cette étude. Cependant, plus intériorisée que dans les témoignages du médecin hippocratique ou d'Hérodote, elle trouve sa place, relativement flottante, dans une réflexion sur les vertus et les vices.

Il est possible que Socrate et les socratiques aient leur part de responsabilité dans ce rejet moral de la mollesse ; c'est pour éclaircir ce point que nous nous intéresserons aux connotations négatives des termes μαλακός et μαλακία chez Xénophon et Platon. Le jugement de Xénophon sur la mollesse s'inscrit dans la réflexion plus large qu'il porte sur la valeur du *ponos* et du courage. Platon condamne également la mollesse mais sa position sur le sujet est légèrement différente, peut-être parce qu'il essaie de dépasser l'opposition traditionnelle entre mollesse et courage pour défendre la vie philosophique contre toute attaque, comme le montrent plusieurs passages du *Gorgias* et de la *République*.

2 Mollesse et exercice

Xénophon associe souvent la mollesse à la lâcheté sur un champ de bataille, ou plus exactement à l'incapacité de résister ; la mollesse s'oppose donc à l'endurance ou résistance (καρτερία). Cette difficulté à opposer une résistance est due essentiellement à un manque d'exercice et d'entraînement. Citons l'un des exemples les plus flagrants du corpus xénophontien, extrait de l'*Agésilas*, l'éloge du roi spartiate. Xénophon reprend des éléments du récit des *Helléniques* pour rapporter l'expédition en Asie mineure à laquelle il a lui-même participé. Dans un tableau célèbre, l'armée spartiate prend ses quartiers d'hiver à Éphèse dont le décor devient celui d'un « atelier de guerre ». Xénophon décrit les mesures prises par Agésilas pour transcender le courage de ses soldats ; il décide

---

23 *Eth. Nic.* VII.6, 1150b12-17, trad. Bodéüs ; on a souvent rapproché ce passage d'Hérodote I.105. Gauthier-Jolif 1970, 642, écartent cependant l'idée d'une allusion à la « maladie sacrée » ; Bodéüs 1997, *ad loc.*, juge le rapprochement possible d'après un autre passage (1150b33-34) où l'incontinence est comparée explicitement à l'épilepsie. Voir aussi Hdt. I.105.4, IV.67.2 et Thomas 2006, 66.

d'organiser des concours destinés à entraîner les cavaliers et les hoplites, ainsi que d'exposer, pour la vente, les corps nus des prisonniers barbares. Au moment de décrire la « mollesse » de ces corps blancs et mous, Xénophon n'utilise pas le même adjectif : μαλακούς (« mous ») dans les *Helléniques*, πίονας (« mou », « gras ») dans l'*Agésilas*. Nous citons le texte de l'éloge.

> Comme il estimait aussi que le mépris des ennemis suscitait de l'ardeur au combat, il fit proclamer par les hérauts de mettre en vente nus les barbares faits prisonniers par les pirates ; par suite, comme les soldats les voyaient blancs de ne jamais se dévêtir, mous de surcroît et en manque d'exercice (πίονας δὲ καὶ ἀπόνους) de toujours être sur des chariots, ils pensèrent que la guerre ne diffèrerait en rien d'un combat à mener contre des femmes[24].

Dans l'éloge, l'adjectif πιών (« mou, gras ») remplace donc le plus prosaïque μαλακός (« mou ») : il s'agit de la seule variante stylistique du passage. *Hapax* chez Xénophon, le terme relève d'un registre plutôt poétique[25]. Le choix d'un adjectif plus imagé et d'un registre de langue différent peut s'expliquer par le genre littéraire de l'*Agésilas*, l'éloge en prose, qui se différencie ainsi du genre historique des *Helléniques*, stylistiquement un peu plus sobre. En revanche, le deuxième adjectif, ἄπονος (« sans exercice »), qui sert à décrire les corps des prisonniers et qui rend compte de leur absence d'exercice reste identique des *Helléniques* à l'*Agésilas*. C'est ce terme que certains éditeurs ont remis en cause. Pierleoni propose ainsi d'éditer ἁπαλούς (« tendres ») à la place de ἀπόνους[26]. Sa lecture s'appuie sur la description que donne Plutarque de ces mêmes corps dans une autre version de cette même scène issue de sa *Vie d'Agésilas* ; dans ce texte, qui s'inspire en partie seulement de l'éloge de Xénophon, il les qualifie de λευκῶν καὶ ἁπαλῶν (« blancs et tendres », *Ag.* 9.8). Cette suggestion ne nous paraît pas devoir être retenue : elle n'est étayée que par l'ingéniosité de Pierleoni et ne repose sur aucun manuscrit, ni des *Helléniques*, ni de l'*Agésilas*. Par ailleurs, le nombre important de passages où Xénophon évoque la « mollesse » et ses liens avec la paresse ou l'absence d'exercice, comme on va le voir, nous semble de nature à éliminer tout doute sur la façon dont on doit comprendre et éditer cette phrase.

---

24 Xen. *Ages.* 1.28.

25 Il provient du substantif πῖαρ, « graisse animale », parfois utilisé aussi pour qualifier l'huile, adjectif, « dit rarement d'humains dans le grec postérieur » à Homère. Voir Chantraine 2009, *ad loc.*

26 Pierleoni 1934, *ad loc.*

En effet, le constat de mollesse est fréquemment associé à l'absence d'exercice. Xénophon souligne à de nombreuses reprises les vertus du *ponos*. Comme l'indique Louis-André Dorion, « l'importance accordée au *ponos* est à ce point omniprésente dans l'œuvre de Xénophon qu'on peut suspecter ce dernier d'avoir prêté à Socrate sa propre conviction concernant la nécessité de l'effort et de la fatigue physique. Le fait que Socrate[P] n'attache pas d'importance particulière au *ponos* vient renforcer l'hypothèse que nous avons affaire ici à un un cas de projection »[27]. La mollesse par rapport au *ponos* est donc un défaut majeur, qu'on ne doit pas non plus confondre avec l'*akrasia*, comme le montre un passage du livre I des *Mémorables* qui fait l'éloge de l'*enkrateia* parfaite de Socrate :

> Comment aurait-il donc pu, avec de telles qualités, rendre les autres hommes impies, hors-la-loi, gloutons, sans maîtrise à l'égard des plaisirs de l'amour (ἀφροδισίων ἀκρατεῖς), ou mous face à l'effort (πρὸς τὸ πονεῖν μαλακοὺς)[28] ?

Parmi les vertus que Xénophon se plaît à souligner, l'*enkrateia*, sans être nécessairement (ou constamment) une vertu elle-même, occupe une place majeure, puisqu'elle constitue le fondement de la vertu en soi (I.5.4) tout en étant très proche de la σωφροσύνη avec laquelle elle se confond souvent. L'importance du contrôle des passions transparaît dans l'énumération de ces vices qui sont autant d'envers de vertus cardinales bien connues : l'impiété, l'injustice, évoquées en premier lieu, l'intempérance, qui concerne les plaisirs de l'amour et du ventre, et enfin la mollesse face à la peine. La mollesse ou paresse, comme souvent, apparaît donc en fin d'énumération, comme le confirme un passage parallèle de l'*Apologie* :

> Dis-nous donc si tu connais un jeune homme que mon influence ait rendu de pieux impie, de modéré violent (ἐκ σώφρονος ὑβριστὴν), de tempérant (εὐδιαίτου) prodigue, de sobre ivrogne, de laborieux mou (ἐκ φιλοπόνου μαλακὸν), ou enfin asservi (ἡττήμενον) à quelque autre misérable plaisir (πονηρᾶς ἡδονῆς)[29].

Xénophon est en général cohérent dans l'usage des termes, et en particulier dans la distinction qu'il opère en permanence entre la *karteria* et l'*enkrateia*.

27 Dorion 2011, 9 n. 2.
28 Xen. *Mem.* I.2.2, trad. Dorion modifiée.
29 Xen. *Apo.* 19, trad. Ollier modifiée.

Il est proche de la distinction aristotélicienne que nous avons évoquée : la *karteria* a pour but de supporter la douleur physique, alors que l'*enkrateia* cherche à maîtriser les plaisirs corporels. Par suite, la hiérarchie entre les deux vertus serait identique chez les deux auteurs, avec une préséance probable de l'*enkrateia*[30]. Dans ce contexte, la mollesse serait donc plutôt un envers de la *karteria*, puisqu'elle serait le signe d'un manque de résistance par rapport aux douleurs du *ponos*. Les deux textes des *Mémorables* et de l'*Apologie* semblent aller dans ce sens : être mou, c'est fuir le *ponos*.

Mais, comme la fin du texte de l'*Apologie* le prouve aussi, la mollesse est tout autant un refus de la peine qu'une recherche d'un « plaisir » particulier, celui que le sommeil procure. Or la maîtrise du désir de sommeil fait aussi partie des champs d'action de l'*enkrateia*, avec les plaisirs sexuels, la nourriture et la boisson : il y a bien un recoupement entre la *karteria* et l'*enkrateia*. La mollesse est donc un vice que Xénophon mentionne tout autant dans sa réflexion sur les bienfaits du *ponos* que dans celle qui porte sur la maîtrise des plaisirs. Dans ce dernier cas, le pouvoir évocateur du terme μαλακός est d'autant plus fort qu'il est utilisé depuis Homère pour qualifier le moelleux d'une couche ou d'un lit[31], voire, par métonymie, l'agrément que procure le sommeil[32].

Par suite, lorsque Xénophon insiste sur le moelleux d'un objet, c'est souvent à des fins morales, avec des arrière-pensées politiques. Ainsi, lorsqu'il rapporte dans les *Helléniques* une entrevue importante en Phrygie entre un satrape perse, Pharnabaze, et un Spartiate, Agésilas, il mentionne la honte que le premier ressent à l'idée de s'asseoir « mollement » sur ses propres tapis, alors que le roi spartiate se contente de s'asseoir par terre[33]. La mollesse est ainsi associée à la critique explicite du luxe (cf. ἐντρυφῆσαι, IV.1.30) et Pharnabaze finit par imiter le Spartiate. A la fin de la *Cyropédie*, lorsqu'il critique la décadence des mœurs perses depuis le temps de la conquête de Cyrus l'Ancien, Xénophon note à quel point la selle perse est molle au point de concurrencer la mollesse de leurs lits.

> Et puis, s'ils observaient autrefois cette coutume nationale de ne pas être vus marcher à pied, c'était avec l'unique intention de devenir des hommes de cheval complets ; aujourd'hui ils ont sur leur cheval plus de

30 Nous reprenons l'analyse de Dorion 2000, 69-70 n. 64.

31 *Il.* IX.618, X.75, XXII.504 ; *Od.* XXII.196, XXIII.349.

32 *Il.* X.2, XIV.359, *Od.* XVIII.201, *Od.* XV.6.

33 *Hell.* IV.1.30.

> matelassure que sur leur lit ; car ils ne s'inquiètent pas tant de la position à cheval que de la mollesse de siège (τοῦ μαλακῶς καθῆσθαι)[34].

La critique quelque peu stéréotypée de la décadence perse semble confirmer la prédiction de Cyrus le Grand, telle qu'Hérodote la rapportait. Mais elle reprend aussi l'image homérique de la mollesse de la couche ou du siège à des fins éthiques[35]. Un autre exemple de l'*Agésilas* (V.2), tiré d'un chapitre consacré à l'éloge de la maîtrise des passions du roi spartiate, illustre parfaitement ce point.

> Quant au sommeil, il lui tenait lieu, non pas de maître (δεσπότῃ), mais de sujet (ἀρχομένῳ) commandé par ses activités ; quant à sa couche, s'il n'avait pas la plus médiocre (φαυλοτάτην) de son entourage, on voyait bien qu'il en avait honte : il considérait en effet qu'il convenait à un chef de se distinguer des simples particuliers, non par la mollesse (μαλακίᾳ), mais par l'endurance (καρτερίᾳ)[36].

L'éloge de l'endurance d'Agésilas dont témoigne l'opposition des deux termes μαλακία et καρτερία est préparé par l'exemple du lit qui doit être le plus « médiocre » (φαυλοτάτην), c'est-à-dire le plus inconfortable qui soit et le plus dur : Xénophon renvoie probablement de façon indirecte à l'entrevue entre Pharnabaze et le roi spartiate[37]. L'opposition entre la mollesse et l'endurance fait aussi écho avec l'épilogue de la *Cyropédie*, dans un ensemble de textes datables de la même époque, où la déperdition de la vigueur perse est analysée comme une conséquence de la déperdition d'éducation et du manque d'exercice[38] ; il n'y a pas de naturel perse qui soit foncièrement « mou », mais une tendance à la mollesse d'un peuple, sous l'influence délétère de ses dirigeants. La dimension morale de ces passages est quelque peu orientée par les arrière-pensées politiques d'un Xénophon en quête de revanche à l'égard d'Artaxerxès II.

---

34 Xen. *Cyr.* VIII.8.19.

35 Voir également dans un contexte socratique, *Mem.* II.1.30 (couvertures moelleuses) ; II.3.16 (lit douillet).

36 Xen. *Ages.* V.2.

37 L'écho est d'autant plus probable que Xénophon utilise un mot de la même famille, « médiocrité », φαυλότητα, pour qualifier l'absence de luxe qui entoure Agésilas dans cette scène que l'*Agésilas* ne reprend pas directement (*Hell.* IV.1.30).

38 Cf. *Cyr.* VIII.8.15 : « De plus ils sont aujourd'hui beaucoup plus efféminés que du temps de Cyrus ; alors ils avaient l'éducation (παιδείᾳ) et la maîtrise de soi (ἐγκρατείᾳ) venant des Perses, le vêtement et le luxe venant des Mèdes ; maintenant ils tolèrent que la fermeté (καρτερίαν) des Perses ait vécu, mais ils entretiennent la mollesse (μαλακίαν) des Mèdes ».

Même si elle a des allures de lieu commun, cette condamnation de la mollesse perse correspond toutefois à l'une des convictions morales les plus profondes de Xénophon, à tel point que la mollesse pourrait bien incarner le Vice. C'est ce qui se produit dans l'Apologue de Prodicos, que Socrate rapporte au début du livre II des *Mémorables*, pour répondre à l'idéal de vie que lui oppose Aristippe. Héraclès, à la croisée des chemins, voit venir à lui deux grandes femmes non nommées qui personnifient, sans qu'il le sache encore, la Vertu et le Vice. Xénophon décrit ainsi l'apparence du Vice : « L'autre avait été nourrie au point d'avoir des chairs abondantes (πολυσαρκία) et molles (ἁπαλότης), mais comme elle s'était arrangée, son teint paraissait plus blanc et plus rose qu'il ne l'était en réalité » (*Mem.* II.1.22, trad. Dorion).

On ne peut que rapprocher la représentation féminine du Vice de celle des corps des prisonniers d'Ephèse, dans une même critique de l'absence d'exercice et, parallèlement, d'un excès de nourriture, qui conduit à l'obésité. La mollesse de la chair, sa « tendreté » que note le substantif ἁπαλότης est relayée par l'éloge que fait le personnage d'une vie de luxe et d'une débauche des plaisirs qui culmine dans l'extrême mollesse du sommeil et l'absence complète d'exercice.

> D'abord, tu n'auras pas à te soucier des guerres ni des affaires publiques (πραγμάτων), tu passeras plutôt ta vie à examiner ce que tu pourrais trouver d'agréable en fait de nourriture et de boisson, ce qui pourrait charmer tes yeux et tes oreilles, flatter ton odorat ou ton toucher, quels sont les garçons dont le commerce te comblerait, comment tu pourrais dormir le plus mollement (μαλακώτατα) du monde et obtenir tous ces plaisirs sans le moindre effort (ἀπονώτατα) »[39].

Xénophon respecte l'ordre de présentation des différents plaisirs : nourriture, boisson, plaisirs sexuels, sommeil[40]. Le lien rhétorique et sémantique entre *malakia* et *aponia* est patent dans la dernière partie du texte. Le passage reprend une association de termes déjà présente chez Homère pour rendre compte de la mollesse du sommeil, tout en lui conférant une dimension plus importante en l'associant à l'absence d'activité et d'effort. La mollesse est ainsi définie comme résultant de la seule recherche du plaisir individuel ; elle est

39 Xen. *Mem.* II.1.24 (trad. Dorion modifiée).
40 Dorion 2011, 13 n. 1.

directement opposée à l'engagement dans le combat militaire, voire dans la vie publique[41].

La vie de mollesse coïncide avec celle de l'*aponia* : il ne faut pas perdre de vue que le texte est conçu en fonction d'un entretien où Aristippe est l'interlocuteur de Socrate. Il est logique que l'apologue ait pour but de critiquer et de condamner le désengagement militaire et politique et la recherche de plaisirs individuels, genre de vie qu'Aristippe pouvait incarner aux yeux de Xénophon. La mollesse prend la forme concrète des chairs molles avant de s'identifier à l'inactivité du sommeil et au refus du *ponos*. Le mou ou le paresseux constitue donc un parasite social dont le Socrate des *Mémorables* n'hésite pas à dire plus loin qu'il faut s'en tenir à l'écart, voire s'en débarrasser, contrairement à celui qui se donne du mal (III.11.10) ; le Cyrus de la *Cyropédie*, souvent si proche du Socrate de Xénophon, grâce à une comparaison qui ne peut laisser indifférents les lecteurs de la *République* de Platon, indique lui aussi que « les hommes qui agissent mal uniquement par veulerie (βλακείᾳ) et fainéantise (ἀπονίᾳ) me semblent comparables à des frelons : ils ne font tort à leurs associés que par ce qu'ils coûtent ; mais ceux qui, comme mauvais compagnons de travail (πόνων), sont violents et dénués de scrupules, afin d'avoir plus que leur dû, montrent par surcroît le chemin du mal, souvent en effet ils peuvent faire la preuve que la mauvaise vie est source de profits. Nous devons donc nous débarrasser à tout prix de pareils individus » (*Cyr*. II.2.24, trad. Bizos).

En somme, il y a deux sortes de paresseux : au-delà des inactifs qui se contentent de vivre aux dépens des autres, dont Aristippe est un exemple, on peut aussi trouver des fainéants nuisibles, qui veulent toujours avoir plus, et qui constituent une menace politique non négligeable, par leur force de séduction, comparable à une épidémie que l'on doit éradiquer.

En fin de compte, la réflexion sur la mollesse chez Xénophon est liée pour l'essentiel à sa mise en avant de l'ἐγκράτεια et du πόνος sous inspiration socratique et/ou spartiate. Il critique un mode de vie parasite qui, au-delà de son pouvoir de séduction puissant, peut sous la pire de ses formes remettre en cause l'ordre social. Cette mollesse ne doit pas se confondre avec la recherche de tous les plaisirs : elle est plus précisément associée à la mollesse de la couche, c'est-à-dire à l'absence de maîtrise du sommeil, qui empêche de donner la priorité aux exigences du *ponos*, valeur qu'incarne nécessairement Héraclès et qui est souvent revendiquée par Sparte. Cette mollesse de l'âme qui est un

41 C'est la raison pour laquelle nous traduisons πραγμάτων par « affaires publiques » (cf. par exemple *Hell.* II.3.18), plutôt que par « problèmes », même si Xénophon joue sur la polysémie du terme dans l'entretien entre Socrate et Aristippe. Cf. ainsi l'emploi du terme en *Mem.* II.1.9, juste avant l'apologue de Prodicos, moment de l'entretien où Aristippe prend ses distances à l'égard de la vie difficile de l'homme politique qui accepte des responsabilités publiques : les « affaires publiques » sont pour lui des « ennuis ».

évitement du *ponos* se traduit d'abord dans le corps par des chairs flasques et molles. Xénophon reprend ce qui était sans doute un lieu commun dans la description des peuples à des fins morales mais aussi politiques. Concernant enfin le problème de texte de l'*Agésilas* (1.28) qui constituait le point de départ de notre réflexion, il semble vraisemblable que les corps des prisonniers d'Ephèse doivent à leur mode de vie leur qualificatif d'ἀπόνους, « sans exercice », compte tenu du nombre important de textes parallèles qui associent la mollesse à l'absence d'exercice, ainsi que de l'explication que donne Xénophon lui-même de cet état de fait : les prisonniers sont dans cet état de délabrement physique parce qu'ils sont toujours transportés sur des chariots. Décrivant la mollesse des Scythes, le médecin d'*Airs, Eaux, Lieux*, donne exactement la même explication[42].

3 Platon et la mollesse

Dans le corpus platonicien, l'usage de *malakos* est plus hétérogène que chez Xénophon. Le philosophe utilise moins souvent la famille de termes avec un sens moral. Cependant, de façon significative, à une exception près (*Leg.* VIII, 836e1), l'usage du substantif « mollesse » (μαλακία) est circonscrit à deux dialogues, le *Gorgias* et la *République*, où il est perçu comme un défaut de comportement. Sans nécessairement adopter une lecture chronologique des œuvres, on doit reconnaître l'existence d'un moment platonicien où la réflexion sur la mollesse est plus importante. Il correspond à ce que l'on a pu appeler la réhabilitation de la « maîtrise de soi » (ἐγκράτεια) dans les dialogues[43].

Dans le *Gorgias*, la réflexion sur la mollesse est liée au personnage de Calliclès, qui dans le même passage, critique la « mollesse d'âme » (μαλακία τῆς ψυχῆς) juste avant de faire l'éloge de « la vie facile » (τρυφή, 491a7-492c5). C'est aussi le passage où Socrate fait valoir dans le dialogue l'importance de la tempérance et de la maîtrise de soi (ἐγκρατῆ, 491d11). Après une réfutation de ses deux premières propositions, l'une fondée sur la force et l'autre fondée sur l'intelligence, Calliclès donne une nouvelle définition de ceux qu'il appelle les « puissants », en réorientant l'usage de l'intelligence vers les affaires publiques

42 Nous rejetons donc la correction de Pierleoni d'ἀπόνους par ἁπάλους, ainsi que celle de Dobree (ἀτόνους) que reprend Hatzfeld pour l'édition du passage des *Helléniques* (III.4.19, CUF) parallèle à celui de l'*Agésilas*.

43 Dorion 2007, 119, montre que Platon n'accorde aucune importance à la notion dans ses dialogues de jeunesse (notamment dans le *Charmide*), mais la réhabilite en partie dans les dialogues de la maturité et de vieillesse. Voir également Rowe 2007, 23-28, pour une réflexion sur ce moment de basculement du *Gorgias* à la *République* autour du concept d'*akrasia*, auquel la mollesse est lié.

et en introduisant le courage, qui n'est pas celui dont on fait montre sur un champ de bataille, mais celui de l'engagement politique.

> Et tout d'abord, quand je parle des puissants (κρείττους), je n'entends pas par là les cordonniers ni les cuisiniers, mais ceux qui se servent de leur intelligence en vue des affaires de la cité, du mode de leur bonne gestion, qui ne sont pas seulement intelligents (φρόνιμοι), mais aussi courageux (ἀνδρεῖοι), vu qu'ils ont la capacité d'exécuter ce qu'ils ont conçu, et qui n'y renoncent pas par mollesse de l'âme (διὰ μαλακίαν τῆς ψυχῆς)[44].

Comment doit-on comprendre la critique de la « mollesse » ? Calliclès vise sans doute dans ces lignes les lâches, de façon large, mais surtout les philosophes qui ne s'engagent pas dans la vie de la cité. L'éloge du courage politique (ἀνδρεία) se comprend par rapport à la critique de la « lâcheté » du philosophe qui reste à l'écart des affaires au point de se voir dénier le statut d'homme (ἀνάνδρῳ, 485d4[45]) ou d'être libre. Le développement se situe ainsi dans le prolongement de la longue tirade que Calliclès adresse à Socrate (484c4-486d7), en s'appuyant sur des citations de l'*Antiope* d'Euripide : il endosse le rôle de Zéthos, le frère jumeau d'Amphion, tourné vers la chasse et le combat, avec quelques modifications cependant[46]. Ainsi, l'éloge de la vie militaire contre la vie poétique devient un éloge de l'engagement politique contre la vie spéculative. L'opposition entre virilité et féminité se transforme en opposition entre enfant et adulte. Mais surtout, le mot πράγματα remplace dans le *Gorgias* le mot πόνοι présent dans l'*Antiope*. Calliclès attaque donc le mode de vie philosophique et le qualifie de « mollesse de l'âme », retrouvant ainsi la critique, d'origine peut-être spartiate, à laquelle Périclès semble répondre dans son éloge funèbre, chez Thucydide[47]. Mais il formule cette critique en adoptant apparemment une morale aristocratique fondée sur le *ponos* et l'*andreia* : il en reprend les accents, mais pas les termes exacts. La critique de la « mollesse », dans le passage cité, s'inscrit dans le même registre : Calliclès reprend partiellement des termes bien identifiés qui évoquent une morale guerrière fondée sur l'éloge du courage, mais pour les seuls besoins de l'argumentation, ce que Socrate ne manque pas de lui faire remarquer dans sa réponse (491b5-c5). Par ailleurs, c'est une mollesse circonscrite à l'âme. Cette précision ou restriction

44 Pl. *Grg*. 491a7-b4.
45 Voir aussi à propos de la foule, ἀνανδρίαν, 492a-b.
46 Voir surtout Nightingale 1995, 60-92, pour une analyse de ces différences.
47 Irwin 1979, 189 cite le passage de Thuc. (II.40.1) ainsi que Pl. *Resp*. 410d-e, à la suite de Dodds 1959, 292.

est peut-être une autre conséquence des modifications imprimées par Calliclès à la morale traditionnelle et à ses citations d'Euripide : la force ou la faiblesse du corps n'entre pas en jeu dans la réflexion sur la mollesse.

Or c'est cette allusion à la mollesse de l'âme qui pousse Socrate pour la première fois[48] à montrer l'importance de la maîtrise de soi et de celle des désirs. Calliclès fait l'éloge du courage pour s'engager dans les affaires publiques ; Socrate, quant à lui, définit l'*enkrateia* comme le fait de se dominer et de commander aux plaisirs et aux désirs qui résident en soi (491d7-8), et plus précisément, en son âme (493a3-4)[49]. S'opposent donc deux conceptions de la puissance, l'une fondée sur la maîtrise de soi, et l'autre qui consiste à mettre en œuvre son courage et son intelligence pour donner satisfaction à ses désirs (491e5-492a3). Calliclès identifie même un mot synonyme de « mollesse », la τρυφή, en tant que « vertu » principale selon lui (492c4). En quelques lignes, deux des termes les plus importants évoquant la mollesse sont donc promus par le même personnage, l'un, μαλακία, en tant que vice rédhibitoire, frein à l'action selon Calliclès, l'autre, τρυφή, en tant que vertu source de bonheur, dans une opposition qui peut sembler paradoxale. Dans la suite du dialogue, le rôle de Socrate consiste à répondre à la critique de « mollesse de l'âme » qui lui est adressée en condamnant l'idéal de τρυφή. Il le fait expressément dans le mythe final du *Gorgias* en décrivant la laideur de l'âme tyrannique lacérée, déformée et enlaidie par la licence et la « mollesse » (τρυφῆς) des actions (τῶν πράξεων, 525a4)[50]. L'utilisation par analogie de termes utilisés pour les blessures du corps illustre de façon concrète le processus de corruption de l'âme et son amollissement. Notre hypothèse est donc que ce tableau, et plus particulièrement, l'expression « mollesse » (τρυφῆς) des actions (τῶν πράξεων, 525a4) répond délibérément, par effet de miroir, à la « mollesse de l'âme » (491b4) invoquée à l'origine par Calliclès. Dans la description du processus d'amollissement de l'âme par des coups et blessures, Platon retrouve même le sens étymologique du terme grec « mollesse » (τρυφή)[51].

48 Dorion 2007, 127 : « It is in the *Gorgias* that the 'Socratic' usage of the adjective *enkratês* appears for the first time ».

49 On peut parler de « partition » de l'âme, même si la formule utilisée (τῆς ψυχῆς τοῦτο) est ambiguë et un peu vague : voir la discussion de Dorion 2007, 130 n. 34.

50 En 525a4, l'énumération compte quatre termes qui désignent les agents corrupteurs de l'âme : ὑπὸ ἐξουσίας καὶ τρυφῆς καὶ ὕβρεως καὶ ἀκρατίας τῶν πράξεων. Compte tenu de ce que nous avons vu, on peut rapprocher τρυφή du substantif ἀκρατία (« intempérance »), seule occurrence du dialogue. En 492c, Calliclès mentionne τρυφὴ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία : par un changement lexical révélateur, la « liberté » calliciéenne devient ici la « licence » socratique. Sur l'importance de la τρυφή dans l'éthique d'Aristippe, voir la contribution d'A. Brancacci dans le présent volume.

51 Comme nous l'avons vu *supra* n. 6, θρύπτειν (comme μαλάττειν) signifie « briser ».

La peinture de l'homme oligarchique, située dans le livre VIII de la *République*, confirme par bien des aspects les remarques que nous avons pu faire sur la mollesse dans le *Gorgias*. Platon définit en effet le tempérament le plus mou de la *République* sous les traits de l'oligarque.

> A présent, pour toutes les raisons mentionnées, c'est ainsi que les gouvernants traitent les gouvernés dans la cité ; quant à eux et à leurs enfants, n'est-il pas vrai que les jeunes s'amollissent (τρυφῶντας), ne font aucun effort tant dans le domaine corporel que dans celui de l'âme (ἀπόνους καὶ πρὸς τὰ τοῦ σώματος καὶ πρὸς τὰ τῆς ψυχῆς), et qu'ils deviennent mous (μαλακοὺς) et inactifs (ἀργούς) pour résister (καρτερεῖν) au plaisir et à la douleur ? […] Souvent au contraire, quand un pauvre, sec, brûlé par le soleil, posté dans la mêlée à côté d'un riche nourri à l'ombre et chargé d'une graisse surabondante (πολλὰς ἔχοντι σάρκας ἀλλοτρίας), le voit à bout de souffle et de moyens, crois-tu qu'il n'estime pas en lui-même que ces gens-là ne sont riches qu'en raison de la lâcheté des pauvres […][52] ?

Dans ce cycle des régimes qui conduit de l'oligarchie à la démocratie, la jeune génération de gouvernants bénéficie matériellement de l'obsession de leurs pères, seulement soucieux de s'enrichir – au détriment de la vertu. Elle subit donc un amollissement général, aussi bien du corps que de l'âme. La scène d'armée, annonciatrice de la *stasis* qui voit l'avènement de la démocratie, n'est pas sans rappeler la scène de Xénophon où les soldats d'Agésilas contemplent les prisonniers perses nus : même contemplation d'une chair blanche et trop abondante par manque d'exercice, même mépris belliqueux suscité par la mollesse. Seule la comparaison avec une femme fait défaut dans le passage de la *République*. Platon détourne de façon poétique à l'intérieur d'une armée de citoyens un lieu commun qui servait à opposer Grecs et Barbares. Le jeune oligarque amolli est incapable de résister à l'effort physique qu'implique le combat hoplitique. La modification poétique que Calliclès impose aux citations de l'*Antiope* est également due, on l'a vu, à un même refus du *ponos* et évitement de la vie militaire. Cet état de mollesse, aux conséquences désastreuses pour la cité[53], est analysé comme étant dû à un défaut d'éducation.

Or Socrate propose à plusieurs reprises de pallier la corruption de la jeunesse en restaurant certains principes éducatifs : un équilibre est ainsi souhaitable entre la musique et la gymnastique. Un excès de musique ou une pratique de

52 Pl. *Resp.* VIII, 556b6-d6 (trad. Chambry modifiée).

53 Voir les rapprochements faits par Bertelli 2013, 280, avec le récit de la *stasis* de Corcyre par Thucydide (Thuc. III.82.1) ou avec la guerre de Corinthe (Xen. *Hell.* IV.4.2-6).

mauvaise musique peut rendre les êtres efféminés, alors qu'un excès de gymnastique peut ensauvager et éloigner de l'étude des sciences et des muses.

> Donc, chaque fois qu'un homme laisse la musique jouer au son de la flûte et verser en son âme, par les oreilles comme par un entonnoir, les harmonies douces, molles (μαλακάς) et plaintives, et qu'il passe sa vie tout entière à fredonner et à savourer le chant, d'abord il amollit (ἐμάλαξεν) l'élément courageux (θυμοειδές) qu'il pouvait avoir, comme on le fait pour le fer et, à la place de sa dureté inutile, il lui donne de l'utilité ; toutefois, s'il ne renonce pas à s'adonner à la musique mais pratique ses charmes (ὅταν δ'ἐπέχων μὴ ἀνιῇ, ἀλλὰ κηλῇ)[54], alors aussitôt il fait fondre et liquéfie son courage, jusqu'à ce qu'il l'ait complètement fait fondre (ἐκτήξῃ), qu'il l'ait énervé (ἐκτέμῃ) de son âme comme on énerve des tendons et qu'il en ait fait un « guerrier mou » (καὶ ποιήσῃ μαλθακὸν αἰχμητήν)[55].

La fin de la phrase est diversement comprise : l'expression « guerrier mou » est considérée comme englobant l'individu tout entier[56]. Or il est plus logique que l'action émolliente soit exercée tout particulièrement sur la partie courageuse de l'âme déjà mentionnée dans l'ensemble du développement. Nous comprenons donc qu'il n'y a pas de changement de sujet de l'action : le même individu laisse agir la musique de façon émolliente dans son âme ; c'est bien la partie « courageuse » qui est 'énervée' et que l'on a de ce fait transformée en « guerrier mou », citation homérique à l'appui[57]. Cette interprétation nous paraît d'autant plus probante qu'un passage de Pindare évoque dans les mêmes termes l'image du « courage guerrier » (θυμὸς αἰχμητής, *Nem.* IX.87).

Par suite, cet excès de musique peut aussi avoir un effet variable en fonction du courage inné de l'individu : s'il est naturellement pourvu d'un certain

54 Il y a un double problème dans la compréhension du passage. Le premier porte sur le participe ἐπέχων, attesté dans les manuscrits, pour lequel des corrections diverses ont été suggérées, notamment ἐπιχέων (ἐπιχεῖν, « déverser sur »), qu'écarte déjà Adam 1902, n. *ad loc.*, en invoquant à juste titre *Tht.* 165e1 (ἐπέχων καὶ οὐκ ἀνιείς). Le deuxième problème porte sur la traduction de κηλῇ, qui ne peut d'un point de vue grammatical être traduit par un passif (« être charmé »), comme le font la plupart des traducteurs (Robin, Chambry, Paquet, Elmyn-Jones/Freddy, etc.). Le fait de laisser la musique exercer son pouvoir en soi est certes un acte passif, mais le « charme » dont il est question s'exerce en priorité sur l'élément courageux de l'âme, et c'est l'individu tout entier qui en est responsable et qui en prend la décision.

55 *Resp.* III, 411a5-411b4.

56 Cf. les traductions d'Emlyn-Jones/Preddy (Loeb, 2013) et de Chambry (CUF) par exemple.

57 Voir l'analyse de ce passage par Renaut 2014, 249-250, qui définit le θυμός comme le « point focal de l'éducation préliminaire ».

courage, l'« énervement » peut accentuer son caractère changeant, sa violence et son caractère irascible (411b6-c2). A ce sujet, Angela Hobbs a démontré de façon convaincante le rôle du personnage d'Achille dans la critique de la poésie homérique qui est faite dans les livres II et III de la *République* : le héros illustre le cas où le *thumos*, insuffisamment fondé sur la raison, au profit d'une conception hypertrophiée de la *timè*, peut être dangereux et tragique pour l'individu comme pour la communauté[58]. L'exemple homérique de Ménélas, auquel il est fait allusion dans le passage cité de ce même livre III, et qu'elle ne mentionne pas, nous paraît illustrer le cas contraire. Même si l'Achéen est mis en valeur au chant XVII de l'*Iliade*, il y est traité avec condescendance de « guerrier mou » (*Il.* XVII.588). Or Ménélas, comme l'homme oligarchique du livre VIII de la *République* dont on reconnaît les mêmes traits psychologiques[59], fait bien partie de la classe des gouvernants. On sait que dans la bataille, il occupe le plus souvent le second rang, et qu'il est prompt à changer d'avis. En faisant allusion à lui, Platon souligne les dangers politiques de la mollesse de caractère et donne un pendant dénervé à Achille, les deux héros homériques illustrant en quelque sorte les dérives vicieuses du *thumos*. Enfin, la récurrence de cette citation de Ménélas « guerrier mou » à l'orée d'un banquet organisé par Agathon, un archétype de mollesse, n'est sans doute pas le fruit du hasard[60].

Les idées défendues par Platon sur la bravoure, la condamnation de la mollesse et les bienfaits de la *karteria* sont proches des idéaux assez traditionnels que nous avons vus chez Xénophon par exemple[61] et que l'on retrouve dans certaines pages de la *République*, en particulier lorsque Platon exclut l'usage des harmonies lydiennes et ioniennes d'un point de vue éducatif, sous prétexte qu'elles sont « relâchées » (398e6-7) : selon lui, la mollesse (μαλακία), au même titre que la paresse et l'ivresse, est ce qui convient le moins aux gardiens. La pratique (excessive) de ces harmonies conduit donc à un excès de sensibilité nuisible à l'action militaire, à la différence des harmonies doriennes et phrygiennes. Le cadre moral de la réflexion platonicienne sur la mollesse et la bravoure ressemble par bien des points à ce que dit Xénophon sur le sujet ; on y retrouve l'idéal spartiate de bravoure, dans l'éloge de la *karteria* et de la *sôphrosunè* notamment. Mais ces réflexions s'insèrent dans une analyse

58 Hobbs 2000, 199-219.

59 Renaut 2014, 270 : « l'oligarque correspond à celui qu'au livre III Socrate déclarait *athumos* (411b6), c'est-à-dire celui dont l'ardeur au combat est naturellement étouffée pour donner lieu à un caractère versatile et peureux ».

60 Pl. *Symp.* 174c1 ; cf. aussi 195d5-e9 sur l'éloge de la mollesse dans le discours d'Agathon.

61 Rubidge 1993, 254-255 ; voir aussi *supra* et Roisman 2003, 127 : « *Andreia*, or manly courage, often in a military context, was an *ethos* and a performative skill that men acquired through socialization, training, and education ».

psychologique plus sophistiquée des ressorts de l'âme humaine, notamment du *thumos*, et dans une double mise en situation politique des méfaits de la mollesse dans la cité, par l'intermédiaire du personnage de Calliclès, puis par la peinture en situation de la *stasis* et de l'homme oligarchique dans la *République*. Le Socrate de Platon souligne lui aussi l'importance de l'exercice lorsqu'il critique la mollesse ; mais il tempère cette promotion du courage en l'équilibrant par une autre forme d'éducation, dans laquelle la musique joue un rôle déterminant. L'adoucissement du *thumos* permet de le mettre au service de la raison qui a le pouvoir de décision[62]. Ce souci d'équilibre se manifeste sous une autre forme politique, la *sumplokè* du *Politique* qui consiste à tisser les différents caractères entre eux en jouant sur leur complémentarité[63].

En somme, le remède de la parole de la philosophie, au service du politique, permet aussi de tempérer et de dépasser ce que la morale populaire fondée sur Homère peut avoir d'abrupt. Si la « mollesse » reste en définitive un vice marginal, difficile à classer, pour des raisons inhérentes à sa signification concrète, elle a cependant suscité une riche réflexion philosophique et sociologique dans le milieu socratique, aussi bien dans l'œuvre de Platon que dans celle de Xénophon : son éradication a paru nécessaire, au prix d'une promotion du *ponos* dans un cas et d'une réforme de l'éducation et du politique dans l'autre.

Bibliographie

Adam, J. 1902: *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bertelli, L. 2013: "Plato's criticism of democracy and oligarchy". In M. Vegetti, F. Ferrari, L. Tosca (eds.), *The Painter of Constitutions. Selected Essays on Plato's Republic*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 261-289.

Bodéüs, R. 1997: *Aristote. Ethique à Nicomaque*. Paris: Flammarion.

Brandner, R. 2002: "L'Êthos de la pensée et la question de la négativité éthique". In G. Romeyer Dherbey, G. Aubry (eds.), *L'excellence de la vie. Sur l'*Éthique à Nicomaque *et l'*Éthique à Eudème *d'Aristote*. Paris: Vrin, 269-298.

Chantraine, P. 2009: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 2nd ed.

62 *Resp*. IV, 441e4-6.

63 L'analyse de la mollesse dans le *Politique* mériterait une étude séparée que nous ne pouvons qu'effleurer dans ce cadre. Platon utilise l'image du tissage dont l'action est fondée sur les contraires, l'entrelacement de la trame qui se caractérise par sa mollesse et de la chaîne, son contraire : *Pol.* 282a1-283b5 pour l'art du tissage, 308c1-310a6 pour sa transposition politique, et le commentaire d'El Murr 2014, 276-279. La « mollesse » de la trame est ainsi vue de façon positive et utile ; elle est transposée « en caractère modéré » (κόσμιος).

Destrée, P. 2007: "Aristotle on the causes of *akrasia*". In C. Bobonich, P. Destrée (eds.) *Akrasia in Greek philosophy. From Socrates to Plotinus*. Leiden-Boston: Brill, 139-166.

Dodds, E.R. 1959: *Plato. Gorgias. A revised text with introduction and commentary*. Oxford: University Press.

Dorion, L.-A., Bandini, M. 2000: *Xénophon. Mémorables. Livre I.* Paris: Les Belles Lettres.

Dorion, L.-A., Bandini, M. 2011: *Xénophon. Mémorables. Livres II-III*. Paris : Les Belles Lettres.

Dorion, L.-A. 2007: "Plato and *enkrateia*". In C. Bobonich, P. Destrée (eds.) *Akrasia in Greek philosophy. From Socrates to Plotinus*. Leiden-Boston: Brill, 119-138.

El Murr, D. 2014: *Savoir et gouverner. Essai sur la science politique platonicienne*. Paris: Vrin.

Gauthier, R.A., Jolif, K.Y. 1970: *Aristote. L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire. Tome II.2*. Louvain: Publications Universitaires.

Gomme, A. 1956: *A Historical Commentary on Thucydides*. Vol. II. Oxford: Clarendon Press.

Hatzfeld, J. 1965: *Xénophon. Helléniques. Tome II.* Paris: Les Belles Lettres.

Hobbs, A. 2000: *Plato and the Hero. Courage, Manliness and the Impersonal Good*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.

Hornblower, S. 1991: *A Commentary on Thucydides*. Vol. I. Oxford: Clarendon Press.

Huart, P. 1968: *Le vocabulaire psychologique dans l'œuvre de Thucydide*. Paris: Klincksieck.

Irwin, T. 1979: *Plato. Gorgias.* Oxford: Clarendon Press.

Kakridis, J. 1961: *Der Thukydideische Epitaphios, ein stilistischer Kommentar*. München: Beck.

Nightingale, A. 1995: *Genres in dialogue*. *Plato and the construct of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pierleoni, G. 1934: *Xenophontis opuscula*. Roma: typis publicae Officinae Polygraphicae.

Renaut, O. 2014: *Platon. La médiation des émotions. L'éducation du thymos dans les dialogues*. Paris: Vrin.

Rhodes, P.J. 2006: "Thucydides and Athenian history", in A. Rengakos, A. Tsakmakis (eds.), *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden: Brill, 523-546.

Rodrigue, L. 2015: "Taxonomie aristotélicienne des états moraux associés à la vertu de courage". *Revue de Philosophie Ancienne* 33, 39-66.

Roisman, J. 2003: "The Rhetoric of courage in the Athenian orators". in S. Rosen, I. Sluiter (eds.), *Andreia. Studies in manliness and courage in classical Antiquity*. Leiden-Boston: Brill, 127-143.

Rowe, Chr. 2007: "A problem in the *Gorgias*: how is punishment supposed to help with intellectual error. In C. Bobonich, P. Destrée (eds.) *Akrasia in Greek philosophy. From Socrates to Plotinus*. Leiden-Boston: Brill, 19-40.

Rubidge, B. 1993: “Tragedy and the emotions of warriors: the moral psychology underlying Plato’s attack on poetry”, *Arethusa* 26, 247-276.

Rusten, J.S. 1985: “Two lives or three? Pericles on the Athenian character (*Thucydides* 2.40.1-2)”, *Classical Quarterly* 35, 14-19.

Skoda, F. 2003: “L’expression de qualités physiques et de propriétés efficientes: les emplois médicaux de μαλακός, μαλθακός”. *Revue des Études Grecques* 116, 73-90.

Thomas, R. 2000: *Herodotus in Context. Ethnography, Science and the Art of Persuasion*. Cambridge: University Press.

Thomas, R. 2006: “The intellectual milieu of Herodotus”. In C. Dewald (ed.) 2006: *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: University Press, 60-75.

CHAPITRE 3

Ἀκρασίη : [Hippocrate], *Humeurs* 9 (V 488.15-490.8 Littré, 168, 3-13 Overwien)

Paul Demont et Robert Alessi
Sorbonne Université, Université de Poitiers

Comment « l'âme » (ψυχή), « l'esprit » (γνώμη) et le « caractère » (ἦθος, τρόπος, ὀργή) interagissent-ils avec le corps dans la *Collection hippocratique*[1] ? L'imbrication du psychique et du somatique apparaît notamment dans un chapitre de l'obscur traité des *Humeurs*, dont Oliver Overwien vient de donner une édition nouvelle, accompagnée d'une édition elle aussi nouvelle de la version arabe des lemmes de Galien à ce traité. Le regretté Jackie Pigeaud l'avait commenté, à partir de l'édition de W.H.S. Jones, dans *La Maladie de l'âme*[2] après Janine Bertier[3], et Jacques Jouanna en a récemment donné une brève analyse, d'après l'édition d'Overwien, dans une étude sur le vocabulaire grec des « passions de l'âme »[4]. Ce passage présente des difficultés qui méritent encore l'examen, particulièrement en ce qui concerne le sens du mot qui ouvre le chapitre, un mot important dans les analyses philosophiques des conduites mauvaises : ἀκρασίη (*acrasiè*).

Overwien a suggéré que le traité des *Humeurs* témoigne de la façon dont les médecins réunissaient des archives datant peut-être de la fin du Vᵉ s., destinées à des spécialistes, sans élaboration doctrinale explicite, peut-être en vue de publications ultérieures. Il estime cependant que le titre du traité n'est pas dû seulement à ses premiers mots, et qu'on peut y trouver des éléments d'une doctrine des humeurs. C'est en tout cas l'un des nombreux traités de compilation de la *Collection hippocratique*, qui contient des maximes médicales qu'on trouve ailleurs (beaucoup sont communes avec les *Aphorismes*). En raison de son titre, et de l'influence considérable de l'humorisme de Galien dans la tradition médicale, le traité a fait l'objet de nombreuses interprétations et réinterprétations, à partir de cette doctrine humorale, qui sont fort

1 Gundert 2000, en particulier 32-3.
2 Pigeaud 2006, 41-47.
3 Bertier 1972, 22.
4 Jouanna 2016a.

 | DOI:10.1163/9789004432390_005

éloignées du contexte de sa rédaction initiale et ont pu laisser des traces dans la tradition arabe et médiévale du texte. Le traité a même servi de manuel, auquel ont été joints des commentaires d'inspiration galénique, le premier connu (mais non conservé, sauf pour les lemmes et quelques passages transmis par ailleurs) étant celui de Galien lui-même. La tradition d'un tel texte est donc assez hétéroclite et il y a plusieurs variantes entre lesquelles le choix est quasiment impossible dans notre passage : elle est constituée principalement des traductions arabes des lemmes d'un commentaire perdu de Galien et de deux manuscrits anciens, A (*Parisinus gr.* 2253) et M (*Marcianus gr.* 269, à l'origine de la Vulgate).

1 *Humeurs* c. 9

Voici le passage qui mentionne l'*acrasie*, avec la traduction que nous proposons.

> Ψυχῆς[1] ἀκρασίη ποτῶν καὶ βρωμάτων, ὕπνου, ἐγρηγόρσιος, ἢ δι' ἔρωτάς τινας ἢ κύβους[2] ἢ διὰ τέχνας ἢ δι' ἀνάγκας· καρτερίη πόνων· καὶ ὧντινων τεταγμένη ἢ ἄτακτος· αἱ μεταβολαὶ ἐξ οἵων ἐς οἷα[3]· ἐκ τῶν ἠθέων· φιλοπονίη ψυχῆς, ἢ ζητέων, ἢ μελετέων, ἢ λέγων, ἢ ὁρέων[4], ἢ εἴ τι ἄλλο, οἷον λῦπαι, δυσοργησίαι, ἐπιθυμίαι· τὰ ἀπὸ συγκυρίης λυπήματα[5] γνώμης, ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων, ἢ διὰ τῆς ἀκοῆς[6]· καὶ τὰ διὰ τῆς γνώμης[7] οἷα τὰ σώματα· μύλης μὲν τριφθείσης πρὸς ἑωυτὴν,ὀδόντες ᾑμώδησαν, παρά τε κοῖλον [8] παριόντι σκέλεα τρέμει, ὅταν τε τῇσι χερσί τις, ὧν μὴ δεῖται, αἴρῃ, αὗται τρέμουσιν, ὄφις ἐξαίφνης ὀφθεὶς χλωρότητα ἐποίησεν· οἷον φόβοι, αἰσχύνη, λύπη, ἡδονή, ὀργή, ἄλλα τὰ τοιαῦτα· οὕτως ὑπακούει ἑκάστῳ τὸ προσῆκον τοῦ σώματος τῇ πρήξει· ἐν τούτοισιν ἱδρῶτες, καρδίης παλμός, τὰ τοιαῦτα.

1.1 *Notes sur le texte grec*

1. Ψυχῆς Dans le manuscrit A, le mot suit sans indication de fin de phrase le dernier mot du c. 8, ἀγυμναστίη (*sic*, pour ἀγυμνασίη ?) Dans le manuscrit M, le mot est séparé par un point du mot qui précède, διαγεγυμνάσθαι (*yanbaġī an tatadarraba fī-hi*, « tu dois y être exercé » ist es nötig, dass man … ausgebildet ist, Gal Ar.). Dans les éditions de Littré et de Jones, Ψυχῆς est séparé de ἀκρασίη par une virgule.
2. ἢ κύβους A *wa-immā bi-sababi l-aʿbi l-šiṭranǧi*, « soit à cause du jeu d'échecs » Gal. Ar. : οἷον κύβων M
3. καὶ ὧντινων τεταγμένη ἢ ἄτακτος· αἱ μεταβολαὶ ἐξ οἵων ἐς οἷα M : καὶ ἐς οἷα A *om.* Gal. Ar.
4. ἢ ὁρέων M : om. A Gal. Ar.
5. λυπήματα M *al-aḏā* « le mal, la souffrance » Gal. Ar. : λυπηματώδεα ἢ A

6. ἢ διὰ τῆς ἀκοῆς M *bi-mā yusmaʿu*, « du fait que l'on entend » Gal. Ar. : ἢ ἀκοῆς A
7. καὶ τὰ διὰ τῆς γνώμης A : *wa-bi-sababi l-nafsi* « à cause de l'âme » und aufgrund der Seele Gal. Ar. om. M
8. κοῖλον codd. : κρημνὸν Overwien (d'après Gal. Ar. et le commentaire de Galien aux *Épidémies*). Le mot grec κρημνός, qui se trouve en *Epid.* II, 2.18 (L. V, 92.2) : πρὸς τῷ κρημνῷ, « près de la falaise », y est traduit par Ḥunayn : *naḥwa l-ṣaḫrati*, « près du rocher » que Pfaff avait traduit par « am Felsen » (228.20). Le texte de *Humeurs*, 9 donne : *ʿalā šafā ǧurufin*[5], lit. « [quand on marche] au bord d'une gorge », une expression qui désigne couramment une gorge de vallon creusée par un torrent. Le rapprochement suggéré par Overwien (p. 168) entre ce passage et le texte du commentaire aux *Epid.* III (I, 4 ed. Wenkebach/Pfaff, 19.12) permet-il de trancher ? La citation de *Humeurs* 9 est à cet endroit la suivante : κἀν τῷ Περὶ χυμῶν « <παρά τε κοῖλον> καὶ παρὰ κρημνὸν παρίοντι… » avec un texte arabe traduit par Pfaff par « am Rande eines mit Wasser gefüllten Brunnens oder am Abhange eines steilen Berges vorbei », où l'idée de « bord » ou « limite » (*Rand*) correspond au membre de phrase où se trouve κοῖλον par conjecture. Il semble donc prudent de conserver dans notre passage la leçon κοῖλον des manuscrits A et M.

1.2 *Version arabe de la première phrase dans les lemmes de Galien (vocalisation, transcription et traduction Alessi, d'après l'édition Overwien)*[6]

9 *min tarki l-nafsi l-ḍabṭu la-hā*[1] *ʿani l-ašribati ʿani l-aṭʿimati ʿani l-nawmi ʿani l-yaqaẓati immā bi-sababi ʿišqin wa-immā bi-sababi laʿbi l-šiṭranǧi*[2] *wa-immā bi-sababi baʿḍi l-ṣināʿāti wa-immā bi-sababi mā yuḍṭarru ilay-hi l-insānu. min aḫlāqi l-nafsi miḥnatu l-nafsi li-l-taʿbi immā bi-an yabḥaṯa l-insānu ʿan baʿḍi l-ašyāʾi wa-immā bi-an yalhaǧa bi-baʿḍi l-ašyāʾi wa-immā bi-an yaqūla aw in kāna hāhunā šayʾun āḫaru miṯla l-humūmi wa-ʿusri l-ġayẓi wa-l-laḏḏāti. al-aḏā l-hāǧisu fī l-nafsi bi-mā yunẓaru ilay-hi aw bi-mā yusmaʿu. bi-sababi*[3] *l-nafsi ayyu l-amri yaʿriḍu li-l-badani. al-ṭawāḥīnu iḏā ṣāʾaka baʿḍu-hā baʿḍan ʿaraḍa l-ḍarasu. wa-iḏā mašā l-insānu ʿalā šafā ǧurufin*[4] *irtaʿadat riǧlā-hu. wa-ka-ḏālika iḏā šāla bi-yadi-hi mā lā ḥāǧata bi-hi ilay-hi taʿarrada yadā-hu. wa-iḏā waqaʿa l-baṣaru ʿalā*

5 Ou *ǧurfin*.
6 Traductions antérieures du début de la phrase : « Zur Seele gehört der Mangel an Zurückhaltung bei den Getränken … » (Overwien 2014, 255). « Of the soul's lack of self-control with regard to drink … » (Mattock).

ḥayyatin[5] *baġtatan ḥadaṯa fī l-lawni ṣufratun. al-ǧazaʿu l-ḫaǧalu l-laḏḏatu l-tasaḫḫuṭu wa-kullu mā ašbaha hāḏā. fa-ʿalā hāḏā yasmaʿu kullu wāḥidin mimmā fī l-badani l-fiʿlu l-mulāʾimu la-hu. min hāḏihi l-ʿaraqu, iḫtilāǧu l-qalbi.*

1.3 *Traduction française du texte arabe*

9. Parmi <ce à quoi> l'âme peut renoncer, <il y a> le> fait de se préserver des boissons, des aliments, du sommeil, de la veille, soit à cause d'un <désir> amoureux, soit à cause du jeu d'échecs, soit à cause de certaines activités professionnelles, soit à cause d'une chose à laquelle on est contraint. Des qualités naturelles de l'âme relève l'endurance de l'âme à la fatigue, soit dans le fait que l'on recherche quelque objet, soit qu'on s'adonne à quelque <autre> objet, soit qu'on parle ou s'il y a ici un autre objet, tel que des soucis, un accès de colère, ou des plaisirs. Le mal qui se présente dans l'âme du fait de ce que l'on regarde ou que l'on entend. <Ce qui arrive> à cause de l'âme : quelle chose arrive au corps ; les <pierres de> meule, lorsque l'une force sur l'autre, survient le grincement des dents ; lorsqu'on marche au bord d'une gorge, on a les jambes qui tremblent ; et de la même façon quand on soulève de sa main ce dont on ne veut pas, on a les mains qui tremblent ; à celui dont l'œil tombe soudainement sur un serpent, lui advient la couleur blême ; l'inquiétude, l'embarras, le plaisir, l'irritation et tout ce qui ressemble à cela. Et c'est suivant cela qu'obéit chaque élément de ce dont, dans le corps, l'action convient à cet élément. Parmi ces choses : la sueur, les palpitations du cœur.

1.4 *Notes sur le texte arabe*

1. *min tarki l-nafsi l-ḍabṭu la-hā* est la leçon des donnée par les deux manuscrits AS. Nous en avons donné une traduction mot à mot : *min tarki l-nafsi*, « parmi <ce à quoi> l'âme <peut> renoncer », *al-ḍabṭu la-hā*, « <il y a> le fait de se préserver … ». Ce texte est corrigé dans l'édition Overwien en *mina l-nafsi tarku l-ḍabṭi la-hā*, « Il est du ressort de l'âme qu'elle cesse de se préserver … » Cette correction a pour effet de placer le mot « âme » (*al-nafs*), précédé de la préposition *min* qui indique le point de départ, en tête de phrase, comme dans le texte grec. Mais elle n'est pas nécessaire car le texte donné par les manuscrits se lit dans le même sens sans correction. Quant aux deux noms d'action ici utilisés : *al-tarku*, traduit l'idée négative d'abandonner ou de cesser de faire quelque chose. *al-ḍabṭu* donne l'idée de maintenir ou de préserver quelque chose ou de conduire une affaire avec fermeté.

2. *laʿbi l-šitranǧi*, « <à cause du> jeu d'échecs »[7]. Ici, après la passion amoureuse, c'est tout simplement le jeu, le fait de jouer, exprimé de façon concrète. *bi-sababi l-nafsi*, mot à mot : « à cause de l'âme ». Overwien ajoute la préposition *wa*, « et », en tête de phrase. Même si cela peut sembler justifié sur le plan grammatical, nous n'avons pas adopté cette correction dans un passage qui se présente comme un calque du texte grec. Par exemple, dans le premier membre de phrase, la reprise, quatre fois, de la préposition *ʿan*, « de » avec le sens d'absention ou d'évitement : « (s'abstenir) des boissons, des aliments, du sommeil, de la veille », sans conjonction de coordination, est tout aussi impossible en arabe. Il est donc parfaitement clair que ʿĪsā ibn Yaḥyā a ici cherché à rendre strictement la suite des génitifs grecs sans conjonction dans un calque aussi parfait que possible d'une phrase perçue comme obscure.
3. *ʿalā šafā ǧurufin* ou *ǧurfin*, « au bord d'une gorge », c'est-à-dire d'un endroit encaissé creusé par un torrent, tel qu'une gorge de vallon.
4. *ʿalā ḥayyatin*, « sur un serpent », correction de Mattock adoptée par Overwien à juste titre. Texte des mss. AS : *ʿalā ǧuṯṯatin*, « sur un cadavre ».

1.5 *Remarques sur la version arabe*

Il faut insister sur le premier membre de phrase. Le texte corrigé par Overwien : *mina l-nafsi*, « Il est du ressort de l'âme », *tarku l-ḍabṭi la-hā*, « qu'elle cesse de se préserver (des boissons …) » indique sans aucune ambiguïté que l'âme est l'agent : c'est à elle qu'il revient de se maîtriser ou non. Quant au texte donné par les manuscrits AS : *min tarki l-nafsi*, « Parmi <ce à quoi> l'âme peut renoncer », *l-ḍabṭu la-hā*, « <il y a le> fait de se préserver (de …) », nous l'avons conservé parce qu'il donne un sens tout à fait satisfaisant. Il n'y a donc pas lieu de corriger les manuscrits. Certes, la correction permet au mot *al-nafs*, « l'âme » de retrouver la première place dans la phrase, comme dans le texte grec. Mais le texte y perd en clarté : *min tarki l-nafsi*, « parmi ce à quoi l'âme peut renoncer … » insiste en effet particulièrement sur le rôle d'agent joué par l'âme. Le texte arabe suit donc le texte grec aussi littéralement que possible, mais tout en donnant à celui-ci un sens. Si comme on le pense[8] la traduction arabe a été faite par ʿĪsā ibn Yaḥyā sur le texte syriaque de Ḥunayn, son caractère agrammatical n'est pas surprenant s'agissant d'un texte si difficile à suivre. Cependant, ce qui est ici essentiel est que tout en conservant par le calque la structure de la phrase grecque, la version arabe en donne aussi une

7 Overwien 2014, 273.
8 Overwien 2014, 49 *sq*.

interprétation en faisant de l'âme l'agent des noms verbaux qui suivent. En cela, elle consacre la fin d'une ambiguïté.

Une autre remarque concerne le membre de phrase *bi-sababi l-nafsi ayyu l-amri yaʿriḍu li-l-badani*, « <Ce qui arrive> à cause de l'âme : quelle chose arrive au corps ». Comme nous l'avons dit plus haut, il ne faut pas ajouter contre la tradition manuscrite la conjonction *wa*, « et », en tête de cette phrase, et donc il faut la lire sans ponctuation avec les mots qui suivent, tout comme dans le texte grec qui a été donné ci-dessus au lieu de la rattacher aux mots qui précèdent.

Le membre de phrase *wa-ka-ḏālika iḏā šāla bi-yadi-hi*, « et de la même façon quand on soulève de sa main » *mā lā ḥāǧata bi-hi ilay-hi*, « ce dont on ne veut pas », *taʿarrada yadā-hu*, « on a les mains qui tremblent » soulève bien des difficultés[9]. Pourtant, au-delà de l'idée de « besoin » ou de « nécessité », l'idée de volonté est bien attestée en arabe pour le verbe *ḥāǧa*, « vouloir, trouver nécessaire de », et *ḥāǧatun*, dans le sens de « volonté de faire une chose »[10]. La traduction que nous proposons ici, « quand on soulève de sa main ce dont on ne veut pas, on a les mains qui tremblent », permet de voir le tremblement des mains comme un effet de la résistance de l'âme devant un acte que l'on ne veut pas accomplir. Cette interprétation permet donc de rattacher cette phrase aux autres exemples annoncés par la phrase : « <Ce qui arrive> à cause de l'âme : quelle chose arrive au corps » qui annonce la discussion sur la façon dont les troubles de l'esprit touchent le corps (v. ci-dessous). Ici, le tremblement des mains est donc pris comme le signe d'une volonté contrariée. Ce qui est remarquable est que l'expression *mā lā ḥāǧata bi-hi ilay-hi* convient aussi parfaitement comme calque du grec ὧν μὴ δεῖται. En arabe, il est simplement possible de lui donner naturellement le sens de volonté, tout en permettant aux lecteurs de ce texte technique, connaisseurs du grec, de ne pas se tromper sur les mots de l'original grec. En d'autres termes, le calque arabe n'est pas dénué de sens.

1.6 *Traduction française du texte grec*

> Manque de maîtrise de l'âme relativement aux boissons, aux aliments, au sommeil, à la veille, ou à cause de certains désirs, ou des dés[11], ou à cause des métiers, ou de nécessités. L'endurance aux souffrances. Et à propos

---

9 Voir la note 14 ci-dessous, et la discussion chez Overwien 2014, 215.

10 Voir Lane 1863-1893, I, 663. col. 1-2.

11 On peut hésiter entre la leçon de A et celle de M (cf. Jouanna 2016a, n. 14).

de quelles souffrances elle est régulée ou désordonnée[12]. Les changements : de quoi à quoi[13]. A partir des caractères : la disposition laborieuse de l'âme, quand on cherche, quand on s'entraîne, quand on parle, quand on voit, ou dans d'autres cas, par exemple, chagrins, colères, désirs. Les troubles de l'esprit qui viennent des circonstances par l'intermédiaire de la vue ou de l'audition. Et concernant les effets qui viennent de l'esprit, de quelle nature sont les états corporels[14] : quand une meule frotte sur elle-même, les dents sont agacées, quand on passe au bord d'une gorge, les jambes tremblent, quand on emporte dans ses mains ce dont on n'a pas besoin[15], ce sont elles qui tremblent, la vue soudaine d'un serpent fait verdir. Par exemple, craintes, honte, plaisir, chagrin, colère et autres sentiments similaires. C'est ainsi qu'obéit en acte, pour chacun, la partie correspondante du corps. En font partie les sueurs, palpitations du cœur et effets similaires.

2 Commentaire

Selon nous, la phrase très elliptique que nous traduisons : « Et concernant les effets qui viennent de l'esprit, de quelle nature sont les états corporels » annonce la discussion de la façon dont les troubles de l'esprit touchent le

12 C'est souvent à propos des fièvres ou d'autres symptômes des maladies, et non à propos de l'endurance à ces souffrances, qu'est utilisée l'opposition entre ce qui est régulé et est sans règle (par exemple *Epid. I*, 8, 1 [II, 626 Littré, 13 Jouanna-Anastassiou-Guardasole]).

13 Phrase reprenant une thématique usuelle de la médecine hippocratique sur la nocivité des changements et la nécessité de leur étude, absente de la traduction arabe des lemmes de Galien : il est difficile d'en faire le fondement de l'interprétation, comme le fait Pigeaud 2006, 43 (« Nous comprenons qu'il faut considérer le sens des changements : ils viennent de l'ἦθος, et leur point d'application est le corps. Et qu'est-ce que l'ἦθος finalement, sinon une qualité de l'âme ? »).

14 Nous n'adoptons pas le texte édité par Overwien ici (…διὰ τῆς ἀκοῆς καὶ διὰ τῆς γνώμης. οἷα τὰ σώματα…, « … durch das Gehört und durch den Verstand [selbst]. Welche [Beinträchtigungen] die Körper [erleiden]… »). Le texte de A nous paraît compatible avec la version arabe du lemme de Galien (*bi-sababi l-nafsi ayyu l-amri yaʿriḍu li-l-badani*, « <Ce qui arrive> à cause de l'âme : quelle chose arrive au corps », « und aufgrund der Seele welche Dinge den Körpern zustoßen », avec modification de la ponctuation d'Overwien).

15 Le sens est obscur (Overwien 2014, 215). S'agit-il d'un fardeau trop lourd (Galien, *In Hipp. Epid. III* 1.4, CMG V 10,2,1, p. 19, Littré, Deichgräber 23) ? ou bien de quelqu'un, peut-être un voleur, qui se sent en faute (cf. *Epid. IV*, 25, avec Deichgräber 1972, et Pigeaud 2006, 43) ? ou bien le texte est-il corrompu et faut-il simplement supposer (à partir de Galien, *On problematical movements*, dans l'édition de Nutton 2011, 337) que celui qui emporte le fardeau a peur (Nutton 2011, 348-351 et Overwien 2014) ?

corps. Les quatre exemples donnés alors ont des parallèles ailleurs, comme déjà Deichgräber l'avait remarqué (1972, 22-24). Dans les *Épidémies V-VII* le médecin enregistre sans commentaire le cas d'un certain Démoclès qui « a l'impression d'avoir la vue trouble et le corps relâché », et qui n'arrive pas à « passer en bordure d'un précipice ni sur un pont », ou à franchir un fossé un peu profond (*Epid. V*, 82 p. 37 Grmek-Jouanna et *Epid. VII*, 87 p. 102 Grmek-Jouanna). Certains de ces exemples d'interaction entre le physique et le moral dans les « troubles de l'esprit » se retrouvent dans les *Problèmes* aristotéliciens sous une forme voisine : une scie qui coupe une pierre fait frissonner, les dents sont agacées quand on voit quelqu'un manger ὀξύ ([*Pr.*] VII 5, 886b9-13)[16]. Avec Deichgräber et Overwien, on peut penser qu'il s'agit là d'exemples connus dans la discussion de ce thème, peut-être issus de sources différentes (Overwien 2014, 105 interprète ainsi l'absence de particule devant le quatrième exemple, celui du serpent), sans qu'on doive nécessairement supposer une influence directe entre ces textes (ce qui est l'hypothèse de Flashar : Overwien, 123). Le sujet est l'étude des « échos » corporels à (le corps ὑπακούει « obéit à », ou bien, selon A, que suit Overwien, ἐνακούει « est sensible à ») des états mentaux comme la crainte, la honte, le plaisir, le chagrin, la colère et les autres sentiments similaires, à la frontière entre médecine et philosophie, débats qui utilisent aussi des éléments de la tradition poétique : l'effet de la vue d'un serpent sur les Troyens est décrit par le verbe ἐρρίγησαν dans Homère (*Il.* XII.208)[17].

La première partie du chapitre, et notamment l'emploi du mot ἀκρασίῃ, qu'Overwien ne commente pas dans son édition (non plus que Pigeaud et Jouanna) est elle aussi obscure. Il faut ici rappeler le sens et les autres emplois hippocratiques de ce mot. On sait qu'en dialecte attique, deux mots différents sont orthographiés de la même façon, ἀκρᾰσία avec un α bref, rattaché à κράτος et signifiant « absence de force, impuissance, impotence » (ἀκρᾰσίῃ en dialecte ionien), et ἀκρᾱσία avec un α long, rattaché à la base du verbe κεράννυμι (« mélanger ») et signifiant « absence de modération, excès » (ἀκρησίῃ en dialecte ionien, sur la base du verbe κεράννυμι « mélanger », signifiant donc « sans mélange, sans mélange correct [des humeurs], intempéré »).

16 Les Stoïciens analysèrent ensuite ces phénomènes comme des « pré-émotions », dont le rapport aux « émotions » et à la raison faisait difficulté. Sénèque, *De ira* (2. 2. 3-4) évoque notamment lui aussi le passage à côté d'un précipice (et distingue à cette occasion les *adfectus* et les *principia proludentia adfectibus*) et, dans la *Lettre à Lucilius* 57, part de sa propre expérience (la traversée du tunnel de Naples) pour réfléchir à la distinction entre passions et mouvements involontaires de l'âme. Nous devons ces références à Juliette Dross.

17 Cet écho est peut-être volontaire (« kaum zufällig », Deichgräber 1972, 23).

Des confusions peuvent intervenir dans les traductions, notamment parce que les deux mots sont parfois traduits par « intempérance », alors qu'il serait plus exact de réserver cette traduction au second mot, ἀκρησίη.

Le mot ἀκρᾰσίη, en dehors de notre passage des *Humeurs*, réfère uniquement à un symptôme corporel, une impuissance du corps, le fait pour le corps de ne plus être maître de telle ou telle partie, ou surtout de lui-même tout entier. L'adjectif ἀκρατής est rapproché du substantif de façon à notre avis claire dans le traité *Lieux dans l'homme* : « Le poumon, étant sec, quand il se dessèche plus qu'il n'est naturel, s'amaigrit, et perdant sa force, en s'appuyant contre le côté en raison de son impotence, il touche le côté » (καὶ ἀκρατὴς γενόμενος, κλιθεὶς ἐς τὸ πλευρὸν ὑπ' ἀκρασίης, ψαύει τοῦ πλευροῦ, 26, 4, 6.316-317 Littré – Littré traduit cependant en semblant confondre le mot avec ἀκρησίη : « il perd de la sorte sa crase, ce qui le fait pencher vers le côté » ; cela est corrigé avec raison par Craik 1998 : « From the context it is clear that this is ἀκρασία [short second alpha]), ἀκρασίη, equivalent to ἀκράτεια 'weekness', not [long alpha] ἀκρασία = Ionic ἀκρησίη 'bad mixture', as in *VM* 7 and elsewhere »). Un excès de sécheresse du poumon se produit, selon *Maladies I*, « en raison d'une chaleur, de fièvres, de fatigues ou d'impotence », ce que Littré traduit d'une façon à nouveau ambigüe par : « par l'intempérance » (6.172-173 Littré). Un médecin peut écrire : « des paralysies prennent le corps » (τὸ σῶμα … ἀκρασίαι ἴσχουσι, *Morb. II* 8, 2 p. 139 Jouanna, 7.16 Littré), « une paralysie importante prend le corps » (ἀκρασίη πολλὴ τὸ σῶμα ἔχει, *Int.* 10, 15). L'emploi du pluriel ou de l'adjectif πολλή montre que le médecin observe différents types d'impuissance, plus ou moins graduée. Comme le signale Jacques Jouanna dans une note au c. 8 de son édition de *Maladies II* (p. 221), ce « sens technique » n'est « pas clairement mentionné dans les dictionnaires » : c'est « l'impuissance à se mouvoir » plus ou moins prononcée, qui atteint une partie du corps ou l'ensemble du corps et qui va de « l'engourdissement » à la « paralysie ». Il ajoute : « Ce sens d'ἀκρασίη est fréquent dans la *Collection hippocratique*. Le terme est ancien puisqu'il est attesté ici dans les trois rédactions parallèles [c. 25, 158.10 Littré, *Morb. III*, 3, 120-122 Littré] et remonte au modèle », et il compare l'emploi de l'adjectif ἀκρατὴς au c. 6 du même traité, ainsi que dans une inscription d'Épidaure (*IG* IV, 951, 22). Au chapitre 6, il s'agit d'une douleur soudaine à la tête, suivie de la perte de la parole, et le malade immédiatement est ἀκρατὴς ἑωυτοῦ « perd la maîtrise de lui-même » (6, 1 p. 137 Jouanna, 7.14 Littré). C'est aussi une douleur à la tête, suivie cette fois de la perte de la vue, qui est en cause au c. 8 et dans les passages parallèles. La paralysie est expliquée par l'abondance du phlegme. La construction de ἀκρασίη avec le génitif de la partie affectée par l'absence de maîtrise ou la paralysie est bien attestée dans l'usage hippocratique : « l'absence de maîtrise du corps », comme on l'a vu, « l'absence de maîtrise des mains » (*Mul.* 8.110 Littré) ou « du genou » (*Mul.* 8.116 Littré).

Dans ce chapitre des *Humeurs*, deux génitifs peuvent être rattachés à ce mot. C'est peut-être ce qui explique pourquoi le manuscrit A a un texte très différent du manuscrit M (et du lemme de Galien transmis par la tradition arabe) pour le mot qui précède, le dernier mot du chapitre précédent, dans notre découpage actuel. On lit en effet dans A, au lieu du verbe διαγεγυμνάσθαι de M, le mot ἀγυμναστίη (*lege* ἀγυμνασίη). Il est possible que le copiste ait lié ce mot au génitif suivant ψυχῆς, avec le sens : « manque d'exercice de l'âme ». Ces deux mots résumeraient alors les remarques suivantes, en attribuant les écarts de conduite (« l'absence de maîtrise dans les boissons, les nourritures, etc.) à un manque d'exercice de l'âme, comme il y a un manque d'exercice du corps. Cependant, ni les traductions arabes des lemmes de Galien ni le manuscrit M n'adoptent ni ce texte ni cette construction : ἀκρασίη y est à la fois en rapport avec ψυχῆς, placé avant, et avec la série de génitifs qui suivent le mot. C'est donc le texte que nous retenons.

La construction hippocratique de ἀκρασίη, avec le génitif de la partie affectée, et la traduction arabe des lemmes du commentaire de Galien, qui fait sans aucun doute possible de l'âme l'agent, nous conduisent alors à rattacher le mot à ψυχῆς. Il s'agit selon nous de l'absence de maîtrise du psychisme, d'une sorte de paralysie de l'âme. Ce n'est pas l'interprétation d'E. Littré, de Jones ou d'O. Overwien (« Zum Bereich der Seele [gehört] fehlende Enthaltsamkeit bei Getränken … », Overwien 2014, 169), ni celle de J. Jouanna, qui, lui, semble rattacher le mot à la base de κεράννυμι : « Sur l'âme : excès de boissons et d'aliments … »[18]. Tous, à la suite de Littré, font du génitif initial une sorte de tête de chapitre, rattachée assez librement aux mots qui suivent, comme cela se rencontre ailleurs dans le traité. Mais Franz Zacharias Ermerins (1859, 625), tout en estimant le texte incompréhensible (« locus prave scriptus, unde sensum sanum non elicias »), regroupait, lui, explicitement ψυχῆς ἀκρασίη, avec cette remarque (en latin) : « ce que veut dire l'auteur à propos de cette ψυχῆς ἀκρασίη, à laquelle est opposée ensuite καρτερίη πόνων κ.τ.λ., n'est pas clair ». D'autres interprètes semblent hésiter entre les deux constructions, comme J. Bertier (« De l'esprit, dérèglement quant à la boisson … »)[19] et J. Pigeaud (« De l'âme, le manque de contrôle sur les boissons … »), et ce dernier traduit ensuite ἀκρασίη dans son commentaire par « l'intempérance »[20], ce qui oriente vers un sens différent. Notre interprétation nous semble confirmée par la traduction arabe des lemmes de Galien. On peut donc à notre avis proposer pour le texte hippocratique une traduction très similaire à ce qu'était

18 Jouanna 2016a, 225 (ce qui suppose une erreur dialectale de copistes écrivant ἀκρασίη au lieu de ἀκρησίη).

19 Bertier 1972, 22.

20 Pigeaud 2006, 41-43.

déjà la traduction Mattock des lemmes : « Le manque de maîtrise de l'âme relativement aux boissons, etc. ». Les différents plans relatifs à ce manque de maîtrise correspondent aux subdivisions traditionnelles de la thérapeutique du régime : boisson, nourriture solide, sommeil. La sexualité, qui en fait partie ailleurs, n'est pas mentionnée ici, sauf si, avec J. Pigeaud, on met l'explication qui suit sur le même plan que les indications précédentes[21] : « De l'âme, le manque de contrôle sur (…) le sommeil, la veille, *ou qui se manifeste aussi* à travers certaines amours … ». Pigeaud regroupe aussi ce membre de phrase avec la suite : « … *ou sous l'effet de* contraintes nécessaires la persévérance dans l'effort ». Le lemme de Galien (qu'il ne connaissait pas) conduit cependant à une autre interprétation.

Après la mention du régime incorrect, vient en effet l'explication du manque de maîtrise : les désirs amoureux, l'addiction aux dés, les métiers, des contraintes autres. Les deux premiers éléments (les amours et le jeu de dés), ou bien le premier élément (les désirs, par exemple l'addiction aux dés), selon le texte qu'on adopte, renvoient à des désirs ou des habitudes qui sont supposés prendre le pouvoir dans l'âme, les deux suivants à des contraintes sociales extérieures. Ces derniers font penser à la distinction du traité du *Régime* entre ceux qui ont le loisir de penser à leur santé et ceux qui sont obligés de travailler et ne peuvent donc surveiller leur régime avec tout le soin nécessaire[22].

Pour résumer, le texte observe, semble-t-il, d'abord, différents états d'impuissance de « l'âme », selon qu'elle maîtrise plus ou moins bien son régime corporel, ou qu'elle est paralysée, sous l'effet d'éléments internes ou externes. Ensuite, il analyse les troubles de l'esprit, au sens large (crainte, honte, plaisir, chagrin et colère sont mis ensemble), qui interviennent par l'intermédiaire de la perception sensorielle ou de l'interprétation que l'homme fait de son environnement, et leurs conséquences corporelles[23]. Il ne s'agit pas dans ce texte d'expliquer ces défaillances, cette impotence de l'âme, mais d'observer celle-ci et de noter son lien avec des symptômes corporels selon ce que Jacky Pigeaud appelle un « dualisme de l'âme et du corps » qui est « interactioniste » avec une analyse en quelque sorte banale des effets psychosomatiques qu'il serait un peu « naïf », dit-il, d'admirer plus que de raison[24].

21 À la suite peut-être de Bertier 1972, 22, Pigeaud 2006, 41.

22 Hippocrate, *Vict.* III, c. 68-69 (Littré 6.594-606, Joly-Byl 194-201).

23 Pigeaud 2006, 42-44 et Overwien 2014, 212 distinguent trois parties : l'influence des travaux qu'on peut ou qu'on ne peut pas supporter, le caractère et les émotions, les effets des perceptions et des émotions sur la pensée et sur le corps. Comme c'est le cas pour tout le traité, il est bien difficile de reconstituer avec certitude le raisonnement.

24 Pigeaud 2006, 45.

Un autre texte lui aussi énigmatique, dans *Épidémies VI*, suppose inversement qu'il existe des états autonomes de la pensée : « Et la préoccupation de la pensée, en elle-même, sans les organes et les actions : souffrance, plaisir, crainte, audace, espoir et désespoir (?), … » (*καὶ τῆς γνώμης ξύννοια αὐτὴ καθ᾽ἑωυτὴν χωρὶς τῶν ὀργάνων καὶ τῶν πρηγμάτων· ἄχθεται καὶ ἥδεται καὶ φοβεῖται καὶ θαρσεῖ καὶ ἐλπίζει καὶ ἀδοξάζει…*, avec la correction proposée par Manetti-Roselli *ad loc.*, mais une ponctuation différente, c. 8, 10, 174-176 Manetti-Roselli v, 350 Littré).

L'analyse du texte des *Humeurs* que nous proposons est cohérente avec un certain nombre de textes hippocratiques, bien que ceux-ci n'utilisent pas le mot *ἀκρασίη*, où le médecin observe un comportement qu'il juge déréglé ou excessif, en matière de nourriture, de boisson, ou d'activité sexuelle, et ses conséquences pour la santé – ce qui explique la contiguïté avec le sens d'« intempérance ». Cela est vrai dans les traités nosologiques, qui présentent des descriptions de *maladies* individualisées. Le traité *Maladies II* (51, Littré 7.78.14-5 à comparer à *Int.* 13, Littré 7.200.3) observe que la « consomption (φθίσις) dorsale » est fréquente surtout « chez les jeunes mariés et les gens qui aiment les relations sexuelles » (φιλολάγνους) : le désir est à l'origine des troubles physiques, mais un traitement corporel peut guérir ces troubles. Il faudra un traitement par le régime, puis, « pendant un an » s'abstenir des excès de vin (θωρηξίων), des rapports sexuels et des exercices (sauf des promenades modérées). Le souci de la modération du régime est parfois explicite, comme dans cette maladie dont certains symptômes se déclarent « si le malade s'enivre de façon inopportune ou a des relations sexuelles ou un autre comportement de façon inappropriée » (ἢν γὰρ μεθυσθῇ παρὰ καιρὸν ἢ λαγνεύσῃ ἢ ἄλλο τι ποιήσῃ μὴ ἐπιτήδειον, *Int.* 28, Littré 7.240.21-2)[25]. Ce qui est approprié relève ici de la médecine, non de la morale, mais à nouveau l'acte inapproprié est révélateur d'un trouble à la fois physique et mental. Un médecin dont des extraits nous ont été transmis en dehors de la *Collection hippocratique*, Mnésithée d'Athènes (selon Athénée 2, 36A), signale aussi que tout excès de la proportion de vin dans l'eau conduit à l'*hubris*, à la folie et à la « paralysie » (παράλυσιν)[26], mais que des excès ponctuels peuvent avoir une efficacité curative dans certains cas[27]. Dans ces textes, il n'est pas question d'expliquer le vice, mais d'expliquer certaines maladies, entre autres causes, par un comportement « inapproprié ». Le redressement de ce comportement est un aspect de la cure.

25 Cf. *Aff.* 6,208 (qui n'est pas, on le voit, le seul texte de ce type, malgré Bertier 1972, 22).

26 Bertier 1972, fr. 41, 210-213 et 77-82 note que le mot est rare et peut avoir « une éventuelle spécificité technique » : on peut le rapprocher de l'*ἀκρασίη* des *Humeurs*.

27 Bertier 1972, 85-87.

Un autre ensemble de traités, celui des *Épidémies*, permet d'observer des cas concrets individualisés de *malades*, dans les fiches qui s'y trouvent en grand nombre, avec des descriptions comparables, à nouveau sans jugement moral, de maladies dont, dans une certaine constitution climatique, le déclenchement suit immédiatement ce genre de comportement inapproprié : la prise de boisson (4e et 5e malades d'*Epid. III*, Jouanna 69.1 et 13 avec note 2.318-319, cf. Littré 3.44.12 et 46.10), le fait que « le régime a cessé d'être soigneux » (διαίτης γενομένης ἀμελέος : 3e malade de la deuxième « constitution » d'*Epid. III*, Jouanna 96.2-3, Littré 3.112.15), « des relations sexuelles et des boissons » (ἐξ ἀφροδισίων καὶ ποτῶν : 10e malade, Jouanna 104.9-10, Littré 3.130.4), « un long échauffement par des boissons et des actes sexuels en quantité » (ἐκ ποτῶν καὶ ἀφροδισίων πολλῶν πολὺν χρόνον θερμανθεὶς : 16e malade, Jouanna 111.10-11, Littré 3.146.8)[28]. Ce ne sont pas l'acte sexuel ou la boisson qui sont dangereux en tant que tels, mais leur caractère excessif. Le sexe peut d'ailleurs, inversement, être recommandé à titre de traitement (*Epid. VI*, 5.15, Littré 5.320.1-2, *Vict.* 3.58.2, Littré 6.572.1-2). Il faut seulement que l'homme (tout homme, qu'il ait ou non le temps de penser à sa santé[29]) ajuste sa pratique à ce qu'il est et aux conditions extérieures : il doit ainsi pratiquer plus souvent le coït en hiver, et « les vieux plus que les jeunes » (*Vict.* 3.68.5, Littré 6.596.9-10), car il fait froid et les gens âgés sont plutôt froids. Des conseils supplémentaires sont donnés à ceux qui peuvent surveiller davantage leur santé : ainsi, quand on constate que les exercices ou les fatigues (πόνοι) l'emportent sur les aliments, il faut veiller à « rétablir l'équilibre » (ἀνισάζειν), par exemple « s'enivrer une ou deux fois, mais pas de façon excessive » (μὴ ἐς ὑπερβολήν), « avoir une relation sexuelle après une consommation modérée de vin » (3.85.2, Littré 6.636.11-4). Ces éléments, qui pourraient sembler relever de la morale, s'insèrent dans une liste de conseils hygiéniques où interviennent aussi la température des bains et la qualité de la literie. Cette diététique *médicale* de l'équilibre est fort comparable aux préceptes traditionnels de la *morale* grecque, et notamment au précepte μηδὲν ἄγαν « rien de trop ! », inscrit sur le temple d'Apollon à Delphes[30]. Elle est résumée et généralisée dans cet aphorisme d'*Épidémies VI* 6.2 (Manetti-Roselli 1982, 124, Littré 5.324.1) : « L'activité physique, la nourriture, les boissons, le

28 Dans ce dernier cas, « très important dans la tradition médicale, comme on le voit par exemple chez Galien », il y a un écart par rapport à un comportement habituel de modération (κόσμιος, cf. Pigeaud 2010, 27).

29 Dans ce passage du *Régime*, les femmes ne semblent pas visées par ces conseils ; l'activité sexuelle est, pour elles aussi, réglée dans les textes médicaux par des considérations de santé (principalement la question de la procréation, liée à la bonne santé de la femme), et non de morale.

30 Pl. *Prt.* 343b, *Chrm.* 165a, [*Hipparch.*] 228de.

sommeil, l'activité sexuelle : de façon modérée » (πόνοι, σιτία, ποτά, ὕπνος, ἀφροδίσια, μέτρια).

Ajoutons que les écarts de régime sont en eux-mêmes, indépendamment de la qualité du régime, source de maladies. Les médecins soulignent le danger du changement inopiné, qu'il s'agisse d'un changement des conditions extérieures ou d'un changement du malade, notamment en matière de régime de vie : tout ce qui est « contre l'habitude » (παρὰ τὸ ἔθος, expression très fréquente, notamment dans le *Régime des maladies aiguës*), peut ou doit entraîner une maladie, et il faut contrebalancer (ἀντιμεταβάλλειν, 26.2, Littré 2.278.13) ce changement par un changement inverse[31]. Il faut donc avoir de bonnes habitudes en matière psychologique comme en matière corporelle. À nouveau, un aphorisme d'*Épidémies VI* résume ce point : « L'habitude aussi, dans ce qui nous procure la santé : régime, repos, travail, sommeil, activité sexuelle, pensée » (ἔθος δὲ ἐξ ὧν ὑγιαίνομεν, διαίτῃσι, σκέπῃσι, πόνοισιν, ὕπνοισιν, ἀφροδισίοισι, γνώμῃ, 8.23, Manetti-Roselli 1982, 184, Littré 5.352.8-9).

Dans ces conditions, « la possibilité d'une détermination de l'état de santé par des facteurs psychiques ou comportementaux est présente jusque dans la thérapeutique », comme le dit à juste titre J. Bertier[32], en citant un passage de l'*Appendice au traité Régime des maladies aiguës* : 2, 476 Littré) prescrivant de donner de l'hellébore sauf si la maladie vient de facteurs comme la boisson, l'activité sexuelle : mieux vaut, dans ce cas, modifier le régime.

On observe donc une tendance générale des textes hippocratiques à proposer un équilibre diététique modéré des mœurs, pour éviter les maladies, dans une perspective interactionniste qui est explicitée, bien que de manière confuse, dans le traité des *Humeurs*.

Il faut enfin mentionner quelques textes conservés dans la *Collection hippocratique*, mais postérieurs, sur l'impotence, sans lien explicite entre ἀκρασίη et ψυχή. Dans la *Lettre au roi Démétrios*, de date fort incertaine, à l'époque hellénistique ou romaine, on lit une série de conseils diététiques pour éviter les maladies, parmi lesquels celui de « ne pas se laisser aller à perdre la maîtrise des actes sexuels, ou de l'alimentation à partir d'aliments différents, ne pas user de sommeils trop relâchés, si le corps est sans exercice » (καὶ μήτε ταῖς τῶν ἀφροδισίων ἀκρασίαις μήτε ταῖς τῶν διαφόρων ἐδεσμάτων μήτε τοῖς ὕπνοις τοῖς ὑπερχαλαστικοῖς, ἀγυμνάστου ὄντος τοῦ σώματος, χρώμενον 9, 400 Littré, qui traduit : « ne te livrant ni aux intempérances vénériennes, ni aux excès des différents

31 C'est aussi le lien entre habitude et caractère qui permet au *Prorrhétique II* de mentionner le « caractère » des maladies (2.3 Littré 9.12) et de parler de maladies qui ont « bon » ou « mauvais » caractère.

32 Bertier 1972, 22.

aliments, ni aux sommeils qui relâchent sans mesure un corps inexercé … »). On comprend aisément le passage du sens de « perte de maîtrise » à « excès ». L'une des *Lettres* du roman par lettres entre Hippocrate et Démocrite, d'époque romaine, emploie aussi ἀκρασίη de cette façon. Elle met dans la bouche du philosophe une condamnation des gens qui se laissent aller « à la recherche du plaisir, à la jouissance et à l'absence de maîtrise de soi », à qui le traitement médical proposé par Hippocrate ne saurait plaire : « Ils sont entraînés, certains vers les combats navals, d'autres vers les expéditions militaires, ou vers l'agriculture, ou le commerce maritime, ou le marché, ou l'assemblée, ou le théâtre, ou l'exil, ou ailleurs ; et les uns à la recherche du plaisir, à la jouissance et l'absence de maîtrise de soi (ἐς φιληδονίην καὶ ἡδυπαθείην καὶ ἀκρασίην), les autres vers l'oisiveté et la paresse. Quand nous voyons ces âmes sans valeur et malheureuses, en si grand nombre, comment pourrons-nous ne pas trouver ridicule leur vie si incapable de se maîtriser (τὸν τοιήνδε ἀκρασίην ἔχοντα βίον αὐτέων). Je m'attends à ce que même ta médecine ne leur plaise pas, car tout leur déplaît en raison de leur manque de maîtrise, et ils prennent la sagesse pour folie » (*Lettre d'Hippocrate à Damagète*, *Ep.* 17.284, Littré 9, 376). Le mot est désormais dans le vocabulaire moral, et ce n'est pas par hasard si c'est ici le philosophe qui l'emploie et qui nie la possibilité d'une action médicale dans un tel cas. On trouve enfin dans le traité *Du cœur*, qui est de l'époque hellénistique, un emploi étonnant de ἀκρασίη à propos de « l'intempérie de la chaleur » (traduction Littré) « il calore non temperato » (traduction Manuli-Vegetti 1982, 111 : τὴν ἀκρασίην τοῦ θερμοῦ, 5, 9.85 Littré) du cœur, qu'empêche la froideur du poumon : il s'agit, semble-t-il, d'un mauvais équilibre, d'un mauvais mélange, et non pas d'une impuissance ou d'une paralysie, et il semble bien que les deux mots ἀκρασίη et ἀκρησίη soient ici confondus[33].

Bibliographie

Bertier, J. 1972: *Mnésithée et Dieuchès*. Leiden: Brill.

Craik, E. 1988: Hippocrates. *Places in Man*. Greek Text and Translation with Introduction and Commentary. Oxford: Clarendon Press.

Deichgräber, K. 1972: *Hippokrates'* De humoribus *in der Geschichte der griechischen Medizin*. Mainz: Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur.

33 La communication initiale (qui a aussi été présentée à l'Association des Études grecques le 24-04-2017 et a bénéficié des observations faites à cette occasion) a été revue après l'intervention de Robert Alessi, qui a bien voulu lui apporter ses compétences d'arabisant. Elle se situe dans un cadre plus général, qu'on trouvera dans Demont 2020.

Demont, P. 2020: "Ethics in Early Greek Medicine". In D. Wolfsdorf (ed.), *Early Greek Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 520-544.

Ermerins, F.Z. 1859: *Hippocratis et aliorum medicorum veterum reliquiae*. Traiecti ad Rhenum: Kemink et filium.

Gundert, B. 2000: "Soma and Psyche in Hippocratic medicine". In J.W. Wright and P. Potter (eds.), *Psyche and Soma*. Oxford: Clarendon Press.

Jones, W.H.S. 1959: Hippocrates, with an English Translation by W.H.S. Jones, vol. IV. London: W. Heinemann, "The Loeb Classical Library".

Jouanna, J. 1996: Hippocrate, II.2, *Airs, Eaux, Lieux*. Texte établi et traduit par J. Jouanna, Paris: Les Belles Lettres.

Jouanna, J. 1983: Hippocrate, II.3, *Maladies II*. Texte établi et traduit par J. Jouanna, Paris: Les Belles Lettres.

Jouanna, J. 2016a: "Le vocabulaire des passions : Hippocrate, Démocrite et Clément d'Alexandrie. Sur la genèse des 'passions de l'âme'". In I. Boehm, J.-L. Ferrary, S. Franchet d'Espèrey (eds.), *L'Homme et ses Passions.* Paris: Les Belles Lettres, 221-234.

Jouanna, J. 2016b: Hippocrate, IV.1, *Épidémies I et III*. Texte établi et traduit par J. Jouanna avec la collaboration d'Anargyros Anastassiou et d'Alessia Guardasole. Paris: Les Belles Lettres.

Lane, E.W. 1863-1893: *An Arabic-English Lexicon*, 8 vol., London-Edimburg: Williams and Norgate.

Littré, E. 1846: *Œuvres complètes d'Hippocrate*, Tome V, édité et traduit par Emile Littré. Paris: J.-B. Baillère.

Manetti, D. and Roselli, A. 1982: Ippocrate, *Epidemie. Libro sesto*, a cura di D. Manetti e A. Roselli. Firenze: La Nuova Italia.

Mattock, J.N. 1971: *Kitāb Buqrāṭ fī l-aḫlāṭ*. Cambridge: W. Heffer & Sons, Arabic Technical and Scientific Texts 3.

Nutton, V. 2011: *Galen. On problematical movements*. Cambridge: Cambridge University Press.

Overwien, O. 2014: Hippokrates, *Über die Säfte*, herausgegeben, übersetzt und erläutert von O. Overwien. Berlin: De Gruyter.

Pigeaud, J. 2006 [1981]: *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris: Les Belles Lettres.

Pigeaud, J. 2010: *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité gréco-romaine : la manie*, 2e ed. Paris: Les Belles Lettres.

CHAPITRE 4

Une théorie des vices dans la *République* de Platon

Olivier Renaut
Université Paris Nanterre

L'une des caractéristiques des dialogues platoniciens, et en particulier de ceux que l'on compte parmi les premiers, est la persistance de la question de savoir ce qu'est la vertu, ou telle vertu particulière. Justice, modération, sagesse, courage – mais aussi piété, sans oublier *la* vertu en général, sont autant de thèmes des dialogues que les éditeurs anciens et en particulier néo-platoniciens reconnaissent comme le *skopos* du dialogue[1]. En outre, l'exigence de définition et la forme de la question « *qu'est-ce que x ?* » appliquée à la ou une vertu, qui marquent de l'empreinte socratique les premiers dialogues, se retrouvent presque sans exception dans tous les dialogues. Ajoutons que la constance de certaines propositions (« la vertu est savoir », « tous désirent le bien »), la puissance de certaines systématisations (le problème de l'unité et de la réciprocité des vertus, le système des vertus « cardinales » de la *République*), et la radicalité de l'idée que la vertu est toute-puissante, achèvent de faire de Platon un incontestable théoricien de la *vertu*[2].

Il n'en va pas tout à fait de même pour le vice. Les dialogues nous offrent d'abord une terminologie plus disparate pour définir le vice : ignorance, folie, discorde, difformité, stupidité, disproportion, maladie[3]. C'est par ailleurs la diversité des causes du vice (ignorance, accroissement des désirs et des

1 Si nous prenons la classification de Thrasylle et des *skopoi* associés aux dialogues, (Diog. Laert. III.57), l'*Euthyphron* porte sur la piété, *Charmide* sur la modération, le *Lachès* sur le courage, le *Lysis* sur l'amitié, le *Ménon* sur la vertu, la *République* sur le juste.

2 Voir O'Brien 1967, 5 qui, à raison, insiste sur le caractère systématique de l'éthique platonicienne, système dans lequel il convient de comprendre les paradoxes intellectualistes.

3 Cf. O'Brien 1967, 193. Le vice se dit de nombreuses manières dans la *République*, et il faut donner raison à Socrate lorsqu'il affirme qu'il y en a un nombre infini de formes. Nous rencontrons les termes suivants. Le terme générique κακία et l'adjectif κακός désignent le mal, ce qui est mauvais, et peut désigner pour un individu ou une chose sa malignité, ce que nous avons parfois traduit par « vice » ou « vicieux ». Les termes πονηρία (méchanceté) et κακουργία (perversité) sont également fréquemment utilisés par Platon. Les contraires des vertus cardinales sont pour la justice l'ἀδικία, pour la tempérance l'ἀκολασία, l'ἀκρατεία, ou l'ὕβρίς, pour le courage la δείλια ou l'ἀνανδρία, pour la sagesse l'ἀμαθία ou l'ἀγνοία. Une foule de termes caractérisent également le vicieux : τρυφή (le goût du luxe), λιχνεία (gloutonnerie), ἀργία (la sauvagerie), ἀνελευθερία (la servilité), ἀναιδεία (l'impudence), μαλακία (la mollesse), ἀμελεία (la négligence), ἀσωτία (la prodigalité), ἀπίστια (défiance et déloyauté), ἀφιλία (l'absence d'ami ou l'incapacité à avoir des amis), φθόνος (envie jalouse).

 | DOI:10.1163/9789004432390_006

plaisirs, disposition maligne du vivant) qui fait douter les commentateurs sur la cohérence d'ensemble de la psychologie morale platonicienne, des premiers dialogues jusqu'aux *Lois*, en admettant le plus souvent qu'à partir de la *République*, Platon reconnaîtrait que l'ignorance seule ne suffit pas à expliquer le vice[4]. Enfin, la difficulté propre à la cause physiologique du vice dans le *Timée* et les conséquences qui semblent en découler sur la responsabilité morale du vicieux, achèvent d'accentuer la difficulté qu'il y a à trouver une théorie unifiée du vice dans les dialogues[5]. Il serait pourtant faux de dire qu'il n'existe pas de propositions sur le vice qui ne parcourent pas les dialogues : « nul ne fait le mal volontairement », ou encore « le vice est ignorance » sont des propositions que nous trouvons partout. Seulement, sont-elles davantage que les réciproques des propositions positives qui concernent la vertu ?

Certes, le savoir de ce qu'est la vertu ou une vertu implique semble-t-il de savoir reconnaître ce qui en est le contraire ou du moins l'absence ou la prétention. À ce titre, on trouvera bien dans l'*Euthydème* que l'impiété a une forme générique contraire à celle de la piété[6], dans le *Lachès* des descriptions du caractère lâche, dans le *Banquet* et le *Phèdre* des images de l'amour « populaire » voire bestial, dans le *Charmide* des indices de ce qu'est la tyrannie, dans le *Gorgias* un portrait du dépravé, etc. En outre, les dialogues mettent en scène

4 Sur ce point, voir Hackforth 1946, qui tente de réduire la contradiction apparente entre la *République* (444a) d'une part, et le *Sophiste* (227d) et les *Lois* (860c) d'autre part, en affirmant que le présupposé selon lequel toute faute implique toujours une forme d'ignorance n'est jamais remis en cause (119). Pourtant, Hackforth aboutit à distinguer très fortement les vices issus d'un conflit psychique, et le vice entendu comme une forme d'échec de la conscience morale. La contradiction est résolue en faisant appel au *Timée* (86b). La position de Bobonich 2002 repose, quant à elle, sur une lecture évolutionniste de Platon, du *Phédon* aux *Lois*, en passant par la *République*, en affirmant à plusieurs reprises que la reconnaissance de l'*akrasia* dans la *République* marque un tournant majeur de la psychologie morale platonicienne, ce dernier dialogue reconnaissant l'impuissance de la raison face à des forces irrationnelles qui la submergent (voir en part. 254-7 sur la *République*). On se reportera à l'analyse de C. Rowe dans ce volume qui, tout en maintenant que *République*, *Sophiste*, *Timée* et *Lois* offrent des perspectives différentes sur le vice et notamment en donnant au corps une plus grande importance, propose une analyse plus unifiée du vice comme ignorance, retrouvant par là le caractère socratique de la définition du vice.

5 C'est l'avis de O'Brien 1967, 13, qui à propos des quatre passages mentionnés par Hackforth déclare : « Four passages, concerned with defects of soul that incline a man to wrongdoing, offer what seem to be entirely different theories of vice. […] They are, therefore, not meant to be measured closely against one another » ; (cf. aussi 173 où O'Brien impute ces différences au fait que Platon ferait droit à des conceptions populaires du vice).

6 *Euthphr.* 5d2-4 : « Et l'impie à son tour n'est-il pas le contraire de tout ce qui est pieux, tout ce qui est de nature à être impie étant lui-même pareil à lui-même et ayant une seule forme sous le rapport de l'impiété (αὐτὸ δὲ αὑτῷ ὅμοιον καὶ ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα πᾶν) ? » (trad. L.-A. Dorion, et la note 56 *ad. loc.* p. 299).

de nombreux interlocuteurs dont la vertu est pour le moins douteuse ou qui présentent inversement des tendances au vice affirmées (ainsi de Calliclès, Thrasymaque, Alcibiade). Peu de dialogue pourtant avancent une « théorie » du vice, avec ses essais de définitions, ses applications, les lois de son avènement et de son extension, les hypothèses de son éradication ou au contraire de sa permanence ; la *République*, le *Timée*, les *Lois* semblent de ce point de vue les dialogues les plus aboutis[7].

Ce constat pose évidemment la question de la possibilité et de la pertinence d'une « théorie du vice » chez Platon. On pourrait objecter dès l'abord qu'une théorie du vice est non seulement impossible du fait qu'il n'existe pas de « forme » unique du vice[8], contrairement à la vertu, et en plus inutile car elle ne saurait par elle-même nous indiquer ce qu'est la vertu. Cependant, la connaissance du vice est requise pour au moins deux raisons, aussi triviales qu'impérieuses lorsqu'on est philosophe et fondateur de cité. Tout d'abord, si la connaissance du vice ne nous apprend pas ce qu'est la vertu, c'est pourtant un bon diagnostic sur la nature du vice qui conditionne sa cure[9] ; ensuite, la matière politique constitue une limite anthropologique à une théorie de la vertu purement intellectualiste, et requiert donc, pour réaliser l'unité de la cité, un certain savoir de ce que sont le comble du vice et ses formes, et *aussi* ces dispositions individuelles et collectives qui, sans être complètement vicieuses, ne sont pas pour autant vertueuses. Dans les deux cas, le philosophe devra avoir une certaine connaissance des vices afin, le cas échéant, de faire advenir la vertu. On lui fera grâce d'en avoir eu lui-même l'expérience[10], mais cette connaissance suppose davantage qu'une simple reconnaissance du défaut de vertu ; il faut pouvoir discerner, expliquer les rouages du vice afin de l'endiguer.

7 Il me semble que le passage du *Sophiste* (227d *sq.*) étudié par Hackforth 1946, s'il présente bien un caractère définitionnel, ne propose pas néanmoins d'étiologie comparable à celles que l'on trouve dans les trois autres dialogues. Sur cette difficulté, voir l'analyse de C. Rowe sur ce passage dans le présent volume.

8 On allègue alors un passage connu, *Resp.* 445c1-7, discuté plus bas, selon lequel il n'existe pas de forme (εἶδος) unique du vice, mais une infinité (ἄπειρα). Voir pourtant n. 6 *supra*. Il n'est pas nécessaire, comme on le verra, de préjuger une signification forte de εἶδος dans ce passage, même s'il faut le distinguer de l'usage de ἰδέα de *Euthphr.* 5d4.

9 Sur ce point, je renvoie aux analyses de Mackenzie 1981 et aux études successives de Stalley sur la pénologie platonicienne (Stalley 1981 ; 1995b ; 1995a ; 1996) qui constituent un point d'accès à une théorie des vices.

10 *Resp.* 408d10-e5. Contre toute tradition médicale attestée, le bon médecin, lors de son apprentissage, aura lui-même fait l'expérience de plusieurs maladies du corps, à condition que son âme demeure saine. En d'autres termes la contagion de l'âme par le corps, dans le cas du médecin, n'est pas même envisagée dans la *République*.

Mais quelle forme une théorisation du vice doit-elle prendre, et jusqu'où sa connaissance doit-elle porter ? Dans ce qui suit, j'aimerais montrer que la *République* offre au lecteur une théorisation aboutie du vice, de laquelle l'éducateur, le législateur et le philosophe apprennent et ne se contentent pas de déduire ce que le vice est en fonction de la vertu. Il ne suffit pas de « fuir les maux » du fait de la dangerosité du vice, mais aussi de savoir – quand c'est possible – en canaliser et en détourner la puissance. Dans un premier temps, j'examinerai quelques éléments définitionnels du vice dans la *République* afin de montrer que cette notion est cernée par plusieurs analyses concomitantes. Dans un second temps, on pourra se pencher, succinctement, sur les causes du vice et les processus ou lois de dégénérescence ou de corruption morale et politique. Enfin, je terminerai en replaçant cette théorisation du vice dans le contexte tendu qui fait se confronter le philosophe et le vice. Car c'est dans ce dialogue surtout que la frontière entre la philosophie et le vice – aussi absurde qu'elle puisse paraître au philosophe lui-même – est toujours sur le point de basculer, soit du fait d'une foule ignorante et soumise au pouvoir des démagogues, qui accuse le philosophe d'être dépravé, soit parce que des naturels exceptionnels ont le malheur d'évoluer dans un milieu corrompu, faisant de la vertu de l'intelligence un instrument du vice le plus acéré, soit enfin, ce qui est peut-être plus grave, parce que le philosophe doit faire face à l'image corrompue et terrifiante du tyran, miroir vicié de l'intensité de son désir de savoir.

1 Définition du vice

Nous trouvons dans la *République* de nombreux éléments définitionnels du vice, qui ne se laissent pas réduire aux propositions réciproques « la vertu est savoir, le vice ignorance ». Cela ne signifie pas que cette double proposition est fausse ou insuffisante ; mais elle se trouve enrichie d'une analyse anthropologique qui prend en considération des formes ordinaires du vice.

1.1 *Le vice est privation de vertu*

Le vice est tout d'abord cerné de manière négative, comme étant une privation et un contraire de la vertu. Une définition fonctionnelle de la vertu, selon laquelle la vertu est la réalisation excellente d'un naturel donné, est assortie de l'affirmation que le naturel qui *manque* de cette vertu doit nécessairement mal réaliser ce dont il est la fonction. Pour toute chose qui a une fonction (les yeux pour voir, les oreilles pour entendre, la serpette pour tailler un sarment de vigne) il existe en effet une excellence propre dont la privation (cécité des

yeux, surdité des oreilles, une lame émoussée pour la serpette) fait nécessairement manquer la fonction :

> [...] en fait je demande si c'est par leur excellence propre que les agents réalisent bien la fonction qui leur est propre, ou si c'est par leur vice qu'ils la réalisent mal ? (ἀλλ' εἰ τῇ οἰκείᾳ μὲν ἀρετῇ τὸ αὑτῶν ἔργον εὖ ἐργάσεται τὰ ἐργαζόμενα, κακίᾳ δὲ κακῶς) [...] Alors, l'âme accomplira-t-elle bien ses fonctions propres, Thrasymaque, si elle est privée de son excellence propre (στερομένη τῆς οἰκείας ἀρετῆ), ou est-ce impossible ? – C'est impossible. – Ainsi donc, une âme mauvaise dirigera nécessairement mal et prendra mal soin des choses, alors que nécessairement l'âme bonne réussira tout cela. – Nécessairement. – Ne sommes-nous pas tombés d'accord que la justice est une vertu, et que l'injustice est un vice ? (Οὐκοῦν ἀρετήν γε συνεχωρήσαμεν ψυχῆς εἶναι δικαιοσύνην, κακίαν δὲ ἀδικίαν ;) – Nous en sommes effectivement tombés d'accord. – Donc, l'âme juste et l'homme juste vivront bien, alors que l'injuste vivra mal[11].

La privation ou le défaut de la vertu équivaut ici à la présence du vice, aboutissant à une relation de contrariété manifestée par l'opposition entre l'homme juste et l'homme injuste, corroborée par la réussite ou l'échec de bonheur. D'un point de vue formel, le vice prend ainsi l'apparence contraire de la vertu.

La simplicité de cette définition négative du vice n'est pourtant qu'apparente. De la privation de vertu au contraire de la vertu, il existe en effet une grande variété de dispositions malignes, variété qui découle tout autant des innombrables situations où la vertu fonctionnelle fait défaut que de la négativité propre de cette disposition, dont l'origine semble à rechercher ailleurs.

1.2 *Le vice est détournement de la vertu*

Aux livres II et III, Socrate applique le principe de l'excellence fonctionnelle de natures distinctes pour l'établissement de la première cité. Le vice consiste dans le fait que les personnes dérogent au principe de spécification des tâches et s'acharnent à réaliser des tâches pour lesquelles elles n'ont ni le naturel ni le savoir requis. Ne pas réaliser ce pourquoi l'agent est une fonction dans sa propre cité, et faire autre chose que ce pourquoi son naturel est reconnu comme bon, ou encore faire plusieurs choses à la fois, c'est amorcer le cercle du vice. Il y a

11 Pl. *Resp.* I, 353c6-e11. Sauf mention contraire, les traductions de la *République* sont de mon fait. Il est par ailleurs très difficile de rendre dans la traduction de ce passage la force du polyptote fondé sur la racine *-εργ qui désigne aussi bien la tâche dévolue à un être (sa fonction) que sa réalisation effective (au sens où l'on tâche de réaliser une fonction).

par ailleurs deux manières de se détourner de sa fonction naturelle : soit on choisit de s'adonner à une autre fonction que celle pour laquelle on est fait, et alors, à l'instar de l'athlète, les qualités naturelles sont déviées vers un sport d'apparat le rendant par exemple inapte à la vie sur le champ de bataille (404a) ou encore à l'image des riches valétudinaires qui passent leur vie à se soigner (406d-407c) ; soit on prétend en réaliser plusieurs à la fois, et alors, comme le poète mimétique ou l'agriculteur faisant aussi office de juge dans sa propre cité, il faut bien accorder que l'on est expert en rien (395b-d, 397e-398b). Il ne s'agit donc plus seulement d'une privation formelle de l'excellence, mais bien d'un détournement vicieux des capacités naturelles[12].

1.3 *Le vice comme mal corrupteur*

Le vice est également décrit comme ayant une puissance propre ; ce n'est pas seulement une privation de vertu liée à son détournement, c'est un mal corrupteur analogue à la maladie physique. Le vice apparaît d'abord dans la cité du fait de l'augmentation exponentielle des désirs et des plaisirs non-nécessaires. Pour répondre aux désirs de la « cité de pourceaux »[13], Socrate élabore une organisation juste des tâches de chacun, jusqu'à établir la fonction propre du « gardien ». La vertu de chacun est en un certain sens une réponse à un mal croissant, qui affecte autant les individus que la cité. Mais de fait, l'accroissement des désirs et des plaisirs non-nécessaires constitue un milieu dans lequel le vice, entendu comme soumission aux désirs et aux plaisirs, se déploie facilement. Ainsi la richesse engendre-t-elle spontanément le goût du luxe, la paresse et d'une manière générale le vice (422a1-3). Il existe de plus des naturels « viciés » (τοὺς δὲ κατὰ τὴν ψυχὴν κακοφυεῖς, 410a3) dont le législateur doit se débarrasser. Au bout du processus de dégénérescence des caractères, c'est le tyran qui, à force d'être esclave de ses propres désirs, apparaît comme la figure du comble du vice[14].

> [...] il est jaloux, déloyal, injuste, inamical, impie (φθονερῷ, ἀπίστῳ, ἀδίκῳ, ἀφίλῳ, ἀνοσίῳ), il accueille toute forme de vices et les nourrit (πάσης

12 Voir Stalley 1981, 112,114 qui insiste avec raison sur le fait que c'est ici la référence à la *physis* qui permet l'établissement de l'analogie entre le vice et la maladie. L'analogie n'implique pas, dans la *République*, une correspondance stricte, comme le montre la difficulté à dire que l'injustice conduit réellement à la mort au livre X.

13 Pl. *Resp.* II, 372d4. C'est en effet dans une cité « parvenue au luxe » (τρυφῶσαν πόλιν, 372e3) qu'il convient de mieux examiner comment la justice *et* l'injustice (τε δικαιοσύνην καὶ ἀδικίαν) se forment. La cité examinée (θεωρήσωμεν, 372e8) sera donc non pas une cité saine (ὑγιής, 372e7), mais gonflée d'humeurs (φλεγμαίνουσαν, 372e8).

14 Voir l'analyse de cette figure du tyran par A. Brancacci dans le présent volume.

> κακίας πανδοκεῖ τε καὶ τροφεῖ), et du fait de tous ces maux, il est lui-même au comble du malheur et, par conséquent il est l'ouvrier du malheur de ceux qui sont dans son entourage[15].

L'analogie avec la maladie est encore utilisée au livre X où le vice est présenté comme un mal corrupteur, à l'instar d'une fièvre ou d'une disposition maligne du corps capable de le détruire[16]. « Injustice, indiscipline, lâcheté, ignorance » (ἀδικία τε καὶ ἀκολασία καὶ δειλία καὶ ἀμαθία, 609b11-c1) sont ainsi les vices « cardinaux » contraires des vertus correspondantes, et sont conçus comme un mal propre à l'âme.

1.4 *Le vice comme dissension*

De la simple privation de vertu au mal propre à l'âme, le vice reçoit donc une définition relativement complexe dans la *République*. Chacune de ces définitions du vice est intimement liée à l'autre ; plus encore, elles sont solidaires. La privation de vertu, la dispersion des tâches, jusqu'à la dissension des fonctions produisant le vice ne sont possibles que lorsque des désirs et des plaisirs non nécessaires ont envahi l'âme et les mœurs des individus les rendant malades ; réciproquement, c'est la dissension interne qui est appelée « maladie » et « vice », laissant libre cours à une corruption lente et sûre des individus et des constitutions par l'accroissement des désirs et des plaisirs, dans l'âme et dans la cité. La définition du vice donnée à la fin du livre IV, qui l'apparente à un trouble, à une dissension, à une subversion de la structure naturelle de l'âme ou de la cité est de ce point de vue éclairante :

> Est-ce que [l'injustice] ne devrait pas, inversement, être une sorte de dissension (στάσιν τινὰ) entre ces trois éléments, une dispersion de leurs tâches, une ingérence dans les affaires des autres, et le soulèvement d'une partie contre le tout de l'âme afin de prendre en elle le pouvoir alors que cela ne lui convient pas, car elle est par nature telle qu'il lui revient d'être esclave, alors que l'autre, qui relève de la classe dirigeante, il ne lui revient pas d'être esclave ? Je crois que c'est en tout cela, ainsi que le trouble et l'égarement de ces éléments (καὶ τὴν τούτων ταραχὴν καὶ πλάνην), que consiste l'injustice, l'indiscipline, la lâcheté, l'ignorance, en un mot, toute espèce de vice (καὶ συλλήβδην πᾶσαν κακίαν)[17].

---

15 Pl. *Resp.* IX, 580a1-7.
16 Stalley 1981, 111.
17 Pl. *Resp.* IV, 444b1-8.

Pour chacune des vertus envisagées, le vice correspondant constitue une subversion de l'ordre et des valeurs. Cette définition structurelle, véhiculée par la métaphore politique de la dissension et du soulèvement, est assortie d'une définition qui fait du vice un mal, dû au trouble et à l'égarement de chacune des fonctions. On peut ainsi expliquer pourquoi le vice reçoit dès le livre III une description qui l'apparente à une dissonance entre ce à quoi on prend plaisir, les opinions sur ce qui est bon et beau, et les objets ou actions réalisées[18]. Quelques lignes plus loin, la comparaison politique est suivie d'une métaphore médicale où le vice est présenté comme un mal dont on sait qu'il corrompt l'âme, comme si la peste et sa contagion n'étaient jamais très loin des désordres politiques qui ont frappé les cités grecques[19].

> La vertu serait donc, semble-t-il, une sorte de santé (ὑγίειά τέ τις), de beauté (κάλλος), et de vigueur de l'âme (εὐεξία), tandis que le vice en serait la maladie, la laideur et la faiblesse (κακία δὲ νόσος τε καὶ αἶσχος καὶ ἀσθένεια)[20].

Nous verrons plus loin en quoi l'ignorance demeure le point focal de cette double définition du vice. Pour le moment, nous pouvons expliquer pourquoi le vice dans la *République* apparaît sous des formes diverses, de la privation de vertu au mal qui ronge l'âme, tout en maintenant une certaine unité définitionnelle. L'application d'une définition fonctionnelle au vice, faisant de lui une désorganisation structurelle des parties ou fonctions de l'âme ou de la cité, explique en effet comment le manque d'ordre (ou défaut de vertu) implique nécessairement une forme de déréliction, une maladie, liée à l'incapacité de chacune des fonctions de remplir son office, faisant de l'agent (ou de la cité) un principe d'action poursuivant des valeurs contraires à celles de la vertu. Le désordre fonctionnel que constitue l'injustice se ressaisit dans l'unité du mal propre à l'âme[21]. C'est dans cette subversion des valeurs que réside, s'il en est, le principe malin de la malfaisance (κακουργία, 434c2).

18 *Resp.* III, 395d, 401e-402a. La dissonance entre plaisir, opinion et action, perceptible dans le manque de grâce des gestes du citoyen dans les *Lois*, constitue le signe privilégié de la présence du vice : *Leg.* II, 655d5-656a5 ; sur ce point voir Renaut 2014, 253-55.

19 Sur la proximité du lexique du désordre politique et du vocabulaire nosographique, notamment à propos de la *stasis*, cf. Pontier 2006 et Macé 2010.

20 Pl. *Resp.* IV, 444d13-e2.

21 *Resp.* 609a9-10 : τὸ σύμφυτον ἄρα κακὸν ἑκάστου καὶ ἡ πονηρία ἕκαστον ἀπόλλυσιν. « C'est donc le mal co-naturel à chaque être et sa méchanceté propre qui le détruisent ».

2 Principes et loi de la corruption

Une théorie des vices ne serait pas complète si elle n'était pas assortie d'analyses systématiques concernant les lois de la corruption morale et politique.

2.1 *Les causes du vice*

Les causes du vice relèvent de deux processus, l'un naturel, l'autre acquis.

Une première cause du vice est la disposition *par nature* de l'âme et du corps de certains individus. Sur cette cause, Platon s'attarde en réalité peu : il peut s'agir d'un naturel vicié du fait de la piètre qualité physique et psychique des parents, transmettant à l'enfant des dispositions incompatibles avec la vertu véritable ; il peut également s'agir, en dehors du contexte eugéniste qui caractérise la législation sur les unions et les mariages dans la *République*, d'individus plus âgés, nommés « incurables », et dont le vice acquis est tellement ancré dans leurs dispositions qu'il équivaut à une « nature », elle-même incompatible avec l'établissement de la cité. On peut néanmoins dire que les limites imposées par la nature dans l'acquisition de la vertu, ou du moins dans la réduction du vice, sont mentionnées sans pour autant qu'on sache à quel point ou à quel degré elles empêchent tout redressement éducatif ou législatif. Le caractère incurable de certains naturels semble donc davantage fonctionner comme une limite externe que comme un obstacle interne au pouvoir de l'éducation. Le naturel est en effet présenté comme une puissance plastique, dont la formation et la corruption obéissent à des processus d'un second type de cause.

L'autre cause du vice est l'acquisition de certaines dispositions et habitudes. Platon est beaucoup plus disert sur ce second type de cause, dans la mesure où ce sont les mêmes processus qui gouvernent la vertu et le vice, du moins lors de ce qu'il est convenu d'appeler l'éducation préliminaire[22]. En effet, le vice s'acquiert tout d'abord par l'imitation et l'appropriation de modèles vicieux (cf. 409a7-b2), dont la représentation doit être interdite dans la cité idéale. Tel un sceau laissant son empreinte dans l'âme de l'individu, et cela dès le début et de manière durable, les personnages et actions vicieux sont responsables non seulement de la formation des enfants, mais aussi des adultes à travers la représentation tragique et poétique.

Ce modèle causal mimétique qui transfère les propriétés du vice à celles et ceux qui l'imitent, est corroboré par un ensemble de métaphores dans la

22 Sur cette éducation, voir Gill 1985. Gill rappelle que Platon semble abandonner l'idée que la seule discussion puisse déraciner les vices (4), et en appelle donc à une « psychologie » tenant compte des éléments infra-rationnels (7).

République qui dénotent des processus d'infiltration et d'imprégnation, de contagion et de contamination infectieuse[23].

> […] ou devrons-nous aussi contrôler les autres artisans, et les empêcher de représenter le caractère vicieux (τὸ κακόηθες), l'intempérance, la servilité, la disgrâce (καὶ ἀκόλαστον καὶ ἀνελεύθερον καὶ ἄσχημον), aussi bien dans les images des êtres vivants que dans les édifices ou dans tout autre forme de production artisanale, ou devrons-nous interdire à celui qui ne le peut pas qu'il exerce son art chez nous, afin que les gardiens ne soient élevés par nous au milieu d'images du vice (ἐν κακίας εἰκόσι), comme dans un mauvais pâturage (ἐν κακῇ βοτάνῃ), et qu'à force de ramasser et de paître jour après jour et petit à petit beaucoup de ces diverses choses, ils ne rassemblent, sans s'en apercevoir, un grand mal (κακὸν μέγα) dans leur âme[24].

La contagion ne se limite pas à la corruption des âmes, mais s'attache également aux institutions. Ainsi au livre IV, à propos des effets délétères de la nouvelle musique dans la cité, Glaucon déclare :

> En effet, [la musique] ne produit rien d'autre que de s'infiltrer doucement dans les mœurs et les occupations (ὑπορρεῖ πρὸς τὰ ἤθη τε καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα) en s'y installant petit à petit (κατὰ σμικρὸν εἰσοικισαμένη). Et à partir de là, en prenant de l'importance, elle déborde (ἐκβαίνει) sur les contrats mutuels, et des contrats elle court (ἔρχεται) vers les lois et les constitutions politiques, Socrate, avec une totale insolence (ἀσελγείᾳ), jusqu'à ce qu'elle finisse par tout renverser (πάντα…τελευτῶσα ἀνατρέψῃ), dans la sphère privée ou dans la sphère publique[25].

Le mouvement réciproque, qui fait des institutions des milieux de corruption potentielle pour les individus qui y vivent et des actions individuelles aboutissant à une corruption généralisée de la cité, est au cœur des livres VIII et IX[26]. De l'infiltration à la contamination, jusqu'à la corruption finale où le vice a pour ainsi dire subverti totalement l'âme des individus et de la cité, nous observons qu'il s'agit à chaque fois d'associer des processus d'imitation de modèles, tels

23 Dans le cas de la vertu, à l'inverse, il s'agira de métaphores de préservation, de prévention et de cure.

24 Pl. *Resp.* III, 401b2-c2.

25 Pl. *Resp.* IV, 424d7-e2.

26 Voir également *Resp.* 575b6-d1 (où de petits méfaits finissent par s'accumuler pour devenir le socle de la tyrannie), *Leg.* VII, 797a7-c9.

qu'ils sont définis au livre III, et des processus de contagion qui finissent par atteindre le langage lui-même, comme la démocratie nous en donne l'exemple (560d1-561a1).

2.2 *Typologie des vices*

Le vice qu'il convient de définir ne présente pas de spécificité « morale » ou individuelle, car sa définition s'attache également à la cité. Soit que l'analogie de l'âme et de la cité étend son pouvoir métaphorique à l'ensemble des définitions, soit que le vice lui-même ne se comprend dans la *République* que dans un contexte éthico-politique, le vice est bien un objet qu'il faut saisir à la fois dans l'âme individuelle et dans la cité ou les institutions[27].

La fin du livre IV est importante eu égard à une théorisation des vices, puisque Socrate établit, même s'il ne la détaille pas avant le livre VIII, une « typologie » des vices relativement inédite.

> Alors maintenant, dis-je, viens donc voir aussi combien le vice, selon moi, a de formes (ὅσα καὶ εἴδη ἔχει ἡ κακία), et lesquelles méritent d'être examinées. – Je te suis, dit-il. Parle seulement. – Eh bien, repris-je, comme du haut d'un observatoire puisque que nous sommes arrivés à ce point de notre discours, il m'apparaît qu'il y a une forme unique de la vertu et une infinité de formes du vice (ἓν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα δὲ τῆς κακίας), mais qu'il y en a quatre parmi elles qui méritent qu'on les retienne[28].

Une première difficulté de ce passage tient à ce que le vice n'est plus défini ordinairement comme un défaut moral et individuel, mais comme une structure qui caractérise simultanément un régime politique et les types d'individus qui lui correspondent. Un tel « passage d'une considération purement morale de l'excellence et du mal, considérés en tant que tels, à un examen de formes particulières de corruption politique »[29] ne laisse effectivement pas de faire difficulté, d'autant plus si nous devions chercher un « nom » à ces quatre vices, qui seraient donc autres que l'ignorance, la lâcheté, l'intempérance et l'injustice. En effet, Socrate n'a examiné jusqu'à présent que les contraires de la vertu qui ont reçu, chacun, une définition en propre et parfois des exemples de leurs effets dans l'âme ou dans les cités. La fin du livre IV introduit

27 Stalley 1981, 120. Pour une discussion générale sur la valeur causale et/ou rhétorique de l'analogie, voir Blössner 2007 dont je discute l'interprétation dans Renaut 2017.

28 Pl. *Resp*. IV, 445c1-7.

29 Leroux 2002, 619 n. 119.

un nouveau problème qui est celui d'une formalisation non pas seulement définitionnelle des vices, mais de la manière dont ils font dévier l'individu ou la cité de l'excellence. Ainsi les « formes »[30] qu'il s'agit d'examiner ne peuvent plus être des vices particuliers, mais sont en quelque sorte des modèles de compréhension de certaines structures déviantes, qualitativement distinctes. Tous les vices sont, comme on l'a vu, des formes de dissension structurelle et sont reliés par l'absence de maîtrise des désirs et des plaisirs ; les formes que Socrate se propose d'analyser, comme on le voit à partir du livre VIII, sont non pas la manifestation de tel ou tel vice (lâcheté, impiété, cupidité) bien qu'ils interviennent, mais les façons globales qu'une personne ou une cité a de penser, de parler et d'agir. C'est ainsi qu'il faut comprendre désormais l'opposition entre une forme unique de l'excellence, dont on verra bien ci-dessous qu'elle est déterminée par le primat du savoir conformément à des définitions platoniciennes antérieures à la *République*, et une infinité de formes de vices : il s'agit d'une opposition entre la vertu d'une part et des structures psycho-politiques, toutes instables mais présentant néanmoins une certaine cohérence à travers les actions, des « types », et dont il faut déterminer le fonctionnement interne. S'il y a bien une infinie variété de manières d'être (plus ou moins) vicieux, au regard d'une seule manière d'être vertueux, l'objectif de Platon n'est pas de décrire à l'envie cette infinité. Il y a quatre espèces principales de caractères et de régimes vicieux, car il s'agit de modèles d'organisation, psychique et politique, de la dissension et de l'économie générale des désirs et des plaisirs.

Une seconde difficulté du passage, et qui est l'objet des livres VIII et IX, est de comprendre pourquoi il existe *quatre* schèmes principaux du vice. Il n'est pas aisé ici de se défaire de l'objection aristotélicienne qui condamne la passion d'unité proprement apolitique, selon Aristote, qui mène Platon, à la suite

30 J'ai choisi, contrairement à Leroux ou à Pachet, de traduire ici εἶδος par « forme » et non par « espèce » pour deux raisons, même si le terme « espèce » convient. La première est que le terme « forme », même au sens technique de forme intelligible, évoque moins que le terme « espèce » une classification en « genre » et « espèce » – ce qui n'est assurément pas le cas ici. De même que Socrate utilisait le terme ἰδέα dans *l'Euthyphron* à propos du vice (voir n. 6 *supra*) sans nécessairement lui donner le sens de « forme intelligible », Socrate cherche ici à reconnaître une structure, un schème, permettant d'expliquer différentes manières de se rapporter aux vertus et aux vices. La seconde raison est que, même si l'on résiste à bon droit à l'idée qu'il y aurait une *forme* intelligible du vice, ou pire une *infinité* de formes du vice, il y a bien ici une opposition structurelle entre l'unité de la vertu et les déclinaisons du vice qui en sont les déviations. Cette opposition justifie l'usage de εἶδος comme forme intelligible de la vertu, qui peut se décliner en quatre vertus principales (les vertus cardinales), et montre que les vices contraires ne sont justement pas dans le même rapport d'unité à ce qu'on appelle « le vice » que les quatre vertus ne le sont à *la* vertu.

des pythagoriciens, à opposer l'unité de cette excellence à l'infinité des régimes et des caractères déviés[31]. Platon organise bien ici une généalogie dégénérescente, hiérarchisée du point de vue du bonheur ; et contrairement à Aristote, Platon ne saurait reconnaître qu'il existe autant d'excellences possibles que de constitutions[32]. Mais ce passage du livre IV est important en ce qu'il prend la peine de qualifier cette généalogie potentiellement infinie en typologie. En d'autres termes, on ne saurait trouver une excellence du type du timocrate, c'est certain et l'objection d'Aristote demeure ; mais le type timocrate est certainement moins vicieux que le tyran, en prenant en considération les processus de contagion progressive des vices individuels au collectif, et l'influence du collectif sur la morale individuelle. D'une certaine manière, il est nécessaire d'établir une hiérarchie entre des « façons d'être vicieux », c'est-à-dire de déployer une multitude de dispositions plus ou moins vicieuses (donc aussi plus ou moins vertueuses par rapport à un modèle excellent unique).

2.3 *La loi de dégénérescence*

Aux deux causes mentionnées ci-dessus, où la seconde se décline en des processus d'infiltration et de contagion variés, s'ajoute pourrait-on dire une loi de la corruption, qui explique comment et pourquoi telle constitution, psychique ou politique, dégénère nécessairement. Cette loi est implicitement énoncée à la fin du livre IV, et déclinée aux livres VIII et IX qui examinent la corruption des régimes et des âmes à partir de la royauté et de l'aristocratie, donnant lieu aux régimes et caractères timocratique, oligarchique, démocratique et enfin tyrannique. La description n'a de prétention ni historique, ni strictement politique ; cette loi de dégénérescence a, comme le rappelle Glaucon à la fin du livre IX, une visée psycho-politique afin de déterminer l'accès des cités et de ses citoyens au bonheur[33].

La loi de dégénérescence des types psycho-politiques des livres VIII et IX obéit à un principe simple, celui de l'accroissement de la fonction désirante, tant du point de vue de son extension (la fonction désirante prend de plus

---

31 Voir par exemple Adam 1969, 267-68 dans son commentaire *ad. loc.* 445 l.18.

32 Platon accorde pourtant lui-même que l'excellence s'entend au moins de deux manières politiques, selon qu'il y a une personne ou plusieurs au pouvoir. Platon n'indique de fait pas explicitement quel serait l'analogue de l'excellence individuelle ainsi déclinée. Que signifierait que plusieurs principes rationnels dirigent l'âme de l'individu ? Plutôt que de dire qu'il s'agit d'un écueil supplémentaire de l'analogie de l'âme et de la cité, il me semble néanmoins possible d'envisager une excellence individuelle qui ne serait pas celle d'un philosophe tout entier gouverné par le savoir, mais celle d'un citoyen dont l'appui de la raison *et de la loi* seraient les piliers de sa vertu, certes toujours imparfaite, mais néanmoins réelle.

33 *Resp.* VIII. 580a9-b7. Sur l'interprétation générale des livres VIII et IX comme relevant d'une détermination de « caractères » ou de « motifs », voir Taylor 1939 et Cairns 2017.

en plus de place dans l'organisation psycho-politique) que de son intensité (les désirs et les plaisirs auxquels on fait progressivement droit sont de plus en plus radicaux, intenses et tyranniques). Elle présente par ailleurs, en plus de ce principe dynamique, une combinatoire qui fait varier la place et le rôle des fonctions rationnelle, ardente et désirante[34]. Il n'est pas nécessaire ici de détailler cette loi de dégénérescence ; en revanche, on peut rappeler comment cette loi et cette combinatoire permettent de retrouver nos définitions des vices à travers des types particuliers.

Prenons l'exemple du type démocrate.

> Mais alors, en retournant chez les Lotophages, est-ce qu'il ne s'y installe pas au vu de tous ? Et si un de ses proches porte secours à l'élément parcimonieux de son âme, alors ces discours vaniteux, en fermant les portes du rempart royal qui est en lui, refusent le passage à cet allié, et interdisent l'entrée de l'ambassade des discours de particuliers plus âgés ; ils luttent et remportent le combat ; ils expulsent la réserve en la nommant stupidité et font d'elle une exilée privée d'honneur (καὶ τὴν μὲν αἰδῶ ἠλιθιότητα ὀνομάζοντες ὠθοῦσιν ἔξω ἀτίμως φυγάδα) ; ils chassent la modération en l'appelant lâcheté et la couvrent d'injures (σωφροσύνην δὲ ἀνανδρίαν καλοῦντές τε καὶ προπηλακίζοντες ἐκβάλλουσι) ; quant au sens de la mesure et de l'ordre dans la dépense, ils le persuadent qu'il s'agit de manières de paysans et indignes d'un homme libre et le reconduisent aux frontières à l'aide de nombreux désirs inutiles (μετριότητα δὲ καὶ κοσμίαν δαπάνην ὡς ἀγροικίαν καὶ ἀνελευθερίαν οὖσαν πείθοντες ὑπερορίζουσι μετὰ πολλῶν καὶ ἀνωφελῶν ἐπιθυμιῶν). – C'est tout à fait cela. – Une fois qu'ils ont fait le vide de ces dispositions, et purgé son âme qui dès lors est sous leur emprise et destinée à l'initiation à de grands mystères, alors, ces discours font entrer, éclatantes et couronnées, la démesure, l'anarchie, la prodigalité, l'impudence (ὕβριν καὶ ἀναρχίαν καὶ ἀσωτίαν καὶ ἀναίδειαν), et leur imposant cortège ; ils en font l'éloge et les célèbrent en appelant la démesure « bonne éducation » (ἐγκωμιάζοντες καὶ ὑποκοριζόμενοι, ὕβριν μὲν εὐπαιδευσίαν καλοῦντες), l'anarchie « liberté » (ἀναρχίαν δὲ ἐλευθερίαν), la prodigalité « générosité » (ἀσωτίαν δὲ μεγαλοπρέπειαν), et l'impudence « courage » (ἀναίδειαν δὲ ἀνδρείαν). N'est-ce pas à peu près ainsi, repris-je, qu'un jeune homme se transforme et, après avoir été élevé au milieu de désirs nécessaires, libère et relâche les plaisirs non nécessaires et inutiles[35].

34 Sur cette combinatoire, voir Wersinger 2001, 185-91 ; Hitz 2010, 109-13 ; Renaut 2014, 265-66.

35 Pl. *Resp.* VIII, 560c5-561a4. Sur le relâchement général constitutif du vice, on se reportera à l'analyse de P. Pontier du devenir de la τρυφή, de l'oligarque au démocrate, dans le

Le vice, avions-nous dit, est d'abord un défaut d'excellence et son contraire. Dans ce passage, nous retrouvons à propos de la vertu qui devrait gouverner l'usage des richesses (ici la parcimonie) une explication de son défaut dans le type démocrate : c'est d'abord par empêchement et privation que le démocrate finit par abandonner son reste de vertu. Le vice de la prodigalité est corroboré par l'augmentation et l'intensification des désirs non-naturels et non-nécessaires qui sont valorisés dans la démocratie, sous l'étiquette de « liberté ». Les noms et la nature même des vices sont ainsi entremêlés : la réserve (αἰδώς) du jeune homme est appelée « stupidité », s'opposant ainsi plutôt à la vertu de « sagesse » ; la modération, dont le contraire serait plutôt appelée « démesure », est ici transformée en « lâcheté », le contraire du courage ; et inversement l'impudence est appelée « courage », et la démesure « éducation réussie ». Cette transformation de la dénomination des vices d'un type à l'autre est importante, car elle permet de mieux saisir en quoi il existe bien une hiérarchie entre les types vicieux. Car pouvons-nous vraiment dire que la « partie parcimonieuse » (τὸ φειδωλόν τῆς ψυχῆς) de l'âme du jeune homme dénote une vertu[36] ? C'est impossible, comme en témoigne la figure de l'oligarque :

> Alors, un tel homme ne sera pas exempt de dissension à l'intérieur de lui-même ; il n'est pas un mais deux, et entre les désirs, la plupart du temps, ce sont les meilleurs qui l'emportent sur les pires (ἐπιθυμίας δὲ ἐπιθυμιῶν ὡς τὸ πολὺ κρατούσας ἂν ἔχοι βελτίους χειρόνων). – Oui, c'est bien ainsi. – C'est à cause de cela, je crois qu'un tel homme aura de plus nobles manières (εὐσχημονέστερος) que beaucoup d'autres ; mais la véritable vertu, qui produit l'accord et l'harmonie de l'âme, fuira bien loin de lui (ὁμονοητικῆς δὲ καὶ ἡρμοσμένης τῆς ψυχῆς ἀληθὴς ἀρετὴ πόρρω ποι ἐκφεύγοι ἂν αὐτόν)[37].

présent volume, sec. 3.

36 L'adjectif φειδωλός dans le corpus platonicien n'est assurément pas considéré comme une vertu, et on pourrait la plupart du temps le traduire par « avare » et avaricieux. Cf. *Resp.* VIII 548b4-5 sur l'avarice latente du timocrate annonçant l'avènement de l'oligarque, et *Resp.* VIII, 554a5, 554e7, 555a8-10, 558c11, 559d2, d8 ; IX, 572c1, c8, désignant l'avarice de l'oligarque. Cf. *Phdr.* 256e4-8 où la parcimonie associée à « une sagesse mortelle » n'a de vertu que le nom. Dans les *Lois*, cette « parcimonie » apparaît bien être un signe de méchanceté, même si elle peut, à l'occasion, freiner l'injustice, mais toujours en vue de l'augmentation des richesses : *Leg.* V, 743a5-c4.

37 Pl. *Resp.*, 554d9-e5.

Ce passage réaffirme bien que l'oligarque ne dispose d'aucune vertu véritable – cela est acquis. Pour autant, l'oligarque pourra présenter, par peur (554d3), certaines dispositions qui ressemblent à la réserve (αἰδώς), laquelle n'est pas particulièrement prisée comme une vertu dans le type démocratique. Il existe en effet certains cas où la cupidité maladive, sous couvert d'austérité, finit par ressembler à la noblesse de caractère chez l'oligarque :

> Mais je crois que parfois la partie démocratique a cédé à la partie oligarchique, et parmi les désirs, certains ont été détruits, d'autres expulsés, du fait que subsistait une forme de réserve (αἰδοῦς) dans l'âme du jeune homme ; et l'ordre a été restauré[38].

Il ne s'agit pas, encore une fois, de déclarer que de telles dispositions sont des vertus véritables. Pourtant, on voit ici comment la loi de dégénérescence permet d'expliquer comment tel type vicieux, l'oligarque et sa réserve qui alimente sa cupidité, demeure pourtant supérieur au type démocrate dont l'αἰδώς est une rémanence salutaire du type oligarchique.

3 Le philosophe face aux vices

La théorisation des vices dans la *République* présente, on le voit, la caractéristique d'une anthropologie politique. À ce titre, la *République* semble constituer une rupture par rapport à l'intellectualisme des dialogues précédents, dont le paradoxe de l'*akrasia* est la manifestation la plus étudiée. Plutôt que de voir dans la *République* un changement de paradigme de psychologie morale, où le vice provient non plus de l'ignorance mais d'une puissance désirante contraignante et que l'individu échoue à maîtriser, il nous paraît plus opportun d'y voir un approfondissement et un prolongement de cet intellectualisme dans un cadre psycho-politique où, de fait, les vertus des non-philosophes, sans être des vices, sont imparfaites et toujours glissantes dans des situations contrefactuelles[39]. Afin de montrer qu'il n'y a pas de contradiction entre la définition du vice générique comme « ignorance » et les définitions et lois du vices que nous avons examinées, il nous faut nous tourner vers les accusations de vice dont la philosophie est victime. Sa réponse permet en effet de mieux cerner les enjeux d'une théorie du vice dans la *République*.

38 Pl. *Resp.* 560a4-7.

39 Kamtekar 1998. Voir également la proposition d'interprétation de C. Rowe dans le présent volume, sec. 3.

3.1 *La philosophie accusée de perversion*

Au livre VI, alors que Socrate énumère les qualités et vertus du philosophe-roi, et l'impossibilité qu'il puisse prendre part à quelque forme de vice, Adimante finit par objecter :

> [...] tous ceux qui tendent leurs efforts vers la philosophie, non pas en vue de faire leur éducation en y touchant quand on est jeune avant de s'en écarter, mais en s'y attardant beaucoup trop longtemps, ceux-là pour la plupart deviennent des personnes tout à fait étranges (πάνυ ἀλλοκότους), pour ne pas dire complètement perverses (παμπονήρους)[40].

Tout d'abord, il faut distinguer l'accusation d'inutilité (490e-491a) du philosophe de celle de sa perversité[41]. Concernant l'inutilité du philosophe, l'argument de Socrate consiste, à l'aide de l'image du capitaine de navire que son équipage finit par exclure, à rendre responsable la foule de l'image d'inutilité des savants[42].

L'accusation de perversité exige quant à elle une double réponse. Il s'agit tout d'abord de distinguer le véritable philosophe de son double sophistique, un imposteur dont les capacités sont appelées « savoir » ou sagesse, mais qui en réalité n'en présente pas les moindres caractéristiques, dans la mesure où son savoir se réduit à une *empeiria* populiste, qui consiste à analyser les us et coutumes, ainsi que les désirs et les plaisirs de la « grosse bête » qu'est la foule. Il suffirait, dans ce cas, de revenir à la définition du naturel philosophe qui creusait déjà le portrait négatif du sophiste puisqu'il ne présente aucun de ses vices :

> Mais quoi ! un naturel ordonné (κόσμιος), qui n'aime pas les richesses, n'est ni servile ni vaniteux ni lâche, pourrait-il de quelque façon devenir peu fiable ou injuste[43] ?

Ce portrait statique ne suffit pas, et l'argument se poursuit (491d1-492b3) en montrant comment un meilleur naturel devient nécessairement pire dans un milieu hostile qu'un naturel médiocre. Ce n'est pas la simple privation

---

40 Pl. *Resp.* 487c6-d3.

41 Cf. Adam 1969, 8 *ad.loc.* qui rappelle *Gorg.* 484c-486c, *Tht.* 173c et *Phd.* 64b, et plusieurs références à Isocrate. Leroux 2002, 654 n. 33 ajoute, avec raison, que l'accusation de perversité, elle, n'est pas si fréquente. Au livre I de la *République*, Thrasymaque accuse Socrate de perversité (κακουργία) dans le dialogue : 338d4, 341b1, et le traite de sycophante : 340d1.

42 Sur tout ce passage, voir Dixsaut 1985, 262-67.

43 Pl. *Resp.* 486b6-8.

d'excellence qui échoit à ce bon naturel mal éduqué, mais bien « toutes les formes contraires » de la vertu (εἰς πάντα τἀναντία, 492a4), et cela à l'extrême (διαφερόντως, 491e3), une « méchanceté sans mélange » (τὴν ἄκρατον πονηρίαν, 491e4). Il n'y a pas d'autres explications à cette transformation du bon naturel que celle d'une inversion de la direction du désir de savoir[44], se tournant ainsi vers les vices plutôt que vers la vertu, et cela à proportion de son désir non pas de comprendre, mais d'acquérir plus de puissance. Cette perversion potentielle est rappelée au livre VII :

> Alors, les autres vertus, que l'on appelle les vertus de l'âme (ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς), risquent fort d'être assez proches de celles du corps, du fait qu'elles ne s'y trouvent pas préalablement, mais sont produites après, par les habitudes et par les exercices (ἔθεσι καὶ ἀσκήσεσιν) ; la vertu de penser en revanche se trouve appartenir à un élément bien plus divin semble-t-il, dont la puissance ne périt jamais, mais qui, sous l'effet d'un retournement, devient utile et bénéfique, ou inversement inutile et nuisible (ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς χρήσιμόν τε καὶ ὠφέλιμον καὶ ἄχρηστον αὖ καὶ βλαβερὸν γίγνεται). N'as-tu jamais pensé, à propos de ceux que l'on dit méchants mais savants (πονηρῶν μέν, σοφῶν δέ), combien leur petite âme a la vue perçante et cerne avec acuité tout ce vers quoi elle se tourne ? Ah cette âme n'a pas la vue émoussée, mais elle est contrainte de servir le vice (ὡς οὐ φαύλην ἔχον τὴν ὄψιν, κακίᾳ δ' ἠναγκασμένον ὑπηρετεῖν), si bien que plus elle regarde avec acuité, plus elle réalise d'actions mauvaises[45].

De ce passage, retenons l'usage de l'expression « vertu de l'intelligence » (ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι), qui dépend d'un principe divin, tandis que les « autres vertus » (justice, modération, courage) sont renvoyées au processus d'éducation. Cette vertu est ici présentée comme une puissance (δύναμις) susceptible d'être orientée pratiquement vers le bien ou le mal. Ce qui est étonnant dans cette formulation est qu'en tant que puissance des contraires, la vertu de l'intelligence est ici réductible à un moyen de réaliser des fins dont la détermination lui est extrinsèque. On pourrait donc être méchant et savant (πονηρῶν μέν, σοφῶν δέ), du moins le dit-on (λεγομένων), et ce vice est à proportion de l'intelligence. La φρόνησις peut-elle vraiment s'accommoder du vice, voire le servir ? On peut en douter, même si l'on doit concéder qu'il y a bien un usage

44 Dixsaut 1985, 264 : « Le naturel philosophe peut se pervertir puisqu'*erôs* le peut, et à la manière dont se pervertit *erôs* : en gardant son intensité et sa continuité, en inversant sa direction ».

45 Pl. *Resp.* VII, 518d9-519a6.

des mêmes instruments dont se sert le philosophe, le *logos*, pour en faire autre chose[46]. Il n'y a nulle contradiction entre ce passage et d'autres passages des dialogues où il est dit que l'extrême méchanceté est le fruit de l'ignorance. Ce dont le vicieux dans ce passage manque, c'est justement d'une réelle sagesse dont un premier signe est la modération des désirs et des plaisirs qui sont mentionnés en 519b1-3 à titre d'exemple : « la gourmandise et les plaisirs et convoitises de ce genre qui tournent la vue de l'âme vers le bas ». C'est surtout qu'en l'absence d'une réelle sagesse, l'intelligence peut devenir elle-même un « instrument », comme si elle ne réalisait rien d'autre qu'un calcul rationnel à même de satisfaire n'importe quelle autre fin : le goût des honneurs ou de la victoire (par exemple dans les joutes dialectiques lorsqu'on apprend l'exercice de la réfutation trop tôt, 539b1-d1), ou encore le goût des richesses à l'image de l'oligarque parcimonieux. Le bon naturel corrompu ne devient pas nécessairement sophiste, mais éventuellement misologue (411d7-e3) ou tyran. La force de ce passage est que Platon fait droit, au moins d'un point de vue psychologique et anthropologique, à une intelligence qui serait détournée de sa fonction ; à considérer cette « vertu » de l'intelligence comme axiologiquement neutre, on la soumet à un impératif de mode de vie autre que le bien.

3.2 *Une réponse à l'accusation de perversité : établir la théorie des vices*

Le philosophe ne peut donc pleinement répondre à l'accusation d'inutilité et de perversité que s'il déploie conjointement sa connaissance du bien *et* une théorie des vices qui lui est liée. Non seulement il doit retourner l'accusation de perversité contre les sophistes et le milieu psycho-politique qui rend la philosophie inutile et maligne, mais il doit aussi distinguer clairement des usages d'une rationalité instrumentale selon l'orientation du désir des bons naturels. Ce dernier réquisit non seulement explique la dernière typologie du livre IX qui distingue le *philosophos* du *philotimos* et du *philokerdès*, tout en permettant à ces derniers d'avoir accès à l'outil du raisonnement pour atteindre l'objet de leur désir, mais aussi la manière dont le philosophe s'attache à montrer l'incommensurabilité du plaisir associé à la vertu relativement aux plaisirs des honneurs et de l'argent.

Sans faire l'expérience du vice à proprement parler, le philosophe est en effet le seul à avoir expérimenté les objets de plaisirs du philotime et de

46 Voir sur ce point Dixsaut 1985, 262-67. M. Dixsaut note la substitution de φρόνησις par φρόνημα en 494d : « la hauteur de pensée [devient] hauteur tout court » (263). Gill 1985, 5, 26 propose quant à lui de distinguer un usage instrumental et un usage théorétique de la raison qui ne se recoupent pas nécessairement. Voir également Weiss 2012, 65, 67, 73 qui souligne le caractère fragile du gardien ainsi institué, puisque ce retournement dépend de la force de l'éducation préliminaire et d'une certaine forme de coercition (83).

l'ami de l'argent, et le seul à savoir que le plaisir s'attachant à la connaissance a infiniment plus de valeur. En ce sens précis, la *République* demeure fidèle au principe selon lequel le vice est, fondamentalement, ignorance : ignorance de la véritable valeur des choses et des actions, ignorance du caractère artificiel de la distinction entre intelligence et calcul utilitariste, ignorance du bien (518a1-b4).

Une double différence entre vertu et vice est donc à l'œuvre dans la *République*. La première tient à la différence fondamentale entre la vertu véritable et ce qui n'en est que l'image. En ce sens, l'ignorance demeure bien la racine de tous les vices. C'est pourquoi Socrate est en droit de distinguer en VII, 518d9-519a6 cité plus haut les « vertus de l'âme » qui sont acquises, et la « vertu de l'intelligence » qui renvoie au désir de penser et de comprendre. Justice, modération et courage dépendent donc bien, ultimement, de la connaissance des valeurs et des usages que seul le philosophe cherche à cerner, et que le philosophe-roi met en œuvre. La seconde consiste justement dans la manière de comprendre l'agencement hiérarchique et harmonieux des différentes fonctions dans la cité ; dans ce cas, le vice correspond bien à un mal qui est une dissension entre les fonctions, donnant lieu à une typologie des vices dont la manipulation et la contention peuvent faire malgré tout advenir des états plus ou moins vicieux[47]. La théorie des vices (définition, application et loi) que nous avons décrite dépend donc bien d'une connaissance du bien qui est seule à même d'en comprendre les valeurs et les degrés, mais elle requiert du philosophe-roi qu'il s'abaisse, pour ainsi dire, à analyser l'expérience de ces désirs et de ces plaisirs que les vertus démotiques consacrent. L'anthropologie des vices de la *République*, en ce sens précis, est solidaire de la définition de la philosophie.

Mentionnons pour finir un passage du livre III :

> Celui qui est habile et plein de défiance (ὁ δὲ δεινὸς ἐκεῖνος καὶ καχύποπτος), qui parce qu'il a lui-même commis des injustices et se croit ingénieux et savant (ὁ πολλὰ αὐτὸς ἠδικηκὼς καὶ πανοῦργός τε καὶ σοφὸς οἰόμενος εἶναι), lorsqu'il fréquente ses semblables, il paraît habile dans son pré-carré parce qu'il examine les modèles qu'il a en lui-même. Mais lorsqu'il est en compagnie de gens bons et déjà plus âgés, il apparaît à l'inverse bien stupide, méfiant de manière inopportune, incapable de cerner un

47 Voir dans ce volume l'analyse que J. Laurent donne du « noble mensonge » comme un exemple de contention du vice pour assurer la stabilité de la cité. On en déduit que l'utilisation du mensonge relève non pas d'une manipulation du *logos* comme la foule en accuse le philosophe, mais d'une théorie des vices bien comprise.

> caractère sain (ὑγιὲς ἦθος), car il ne possède pas de modèle de ce caractère. Et comme il se trouve plus souvent en compagnie de gens méchants que d'honnêtes gens, il semble plus savant qu'ignorant, à ses yeux et à ceux des autres. – C'est tout à fait vrai, dit-il. – Ce n'est donc assurément pas ce genre d'homme, repris-je, en qui nous cherchons un juge bon et sage, mais le précédent. La méchanceté ne saura en effet jamais reconnaître la vertu et se reconnaître elle-même (πονηρία μὲν γὰρ ἀρετήν τε καὶ αὑτὴν οὔποτ' ἂν γνοίη), alors que la vertu d'une nature qui se forme avec le temps saisira simultanément la connaissance d'elle-même et de la méchanceté (ἀρετὴ δὲ φύσεως παιδευομένης χρόνῳ ἅμα αὑτῆς τε καὶ πονηρίας ἐπιστήμην λήψεται). C'est donc bien celui-ci qui devient sage, me semble-t-il, et non pas le vicieux[48].

Les fondateurs de cité que sont les interlocuteurs doivent se prévaloir d'une expertise des vices. La théorie des vices telle qu'elle est déployée dans la *République* semble répondre à ce réquisit du juge qui, par sa sagesse réelle, sait reconnaître le bien et ce qui en dévie ou ce qui n'en est que l'image. Le vicieux, lui, ne peut se prévaloir que de sa propre expérience du vice sans pour autant parvenir à la vision d'un bien qui lui demeure étranger, aussi exceptionnel que soit son naturel d'origine[49].

4 Conclusion

Quels sont les gains d'une théorie des vices ?

Le premier est d'abord définitionnel. Le vice est compris comme un « défaut » fonctionnel avant d'être le contraire d'une vertu ou une disposition intentionnellement maligne. On est vicieux malgré soi avant d'avoir une intention vicieuse.

Le second relève de ce qu'on appellera « science politique ». Étant donné la loi de dégénérescence des cités et des âmes, le bon juge et législateur doit être capable de comprendre de quelles dispositions du caractère il peut se servir pour stabiliser un ordre, même s'il est déficient par rapport à un ordre idéal. On

48 Pl. *Resp.* III, 409c4-e2.

49 Stalley 1981, 116 résume parfaitement la différence entre le médecin et le juge : « The doctor relies on experience (*empeiria*) and it therefore benefits him to have had direct acquaintance with disease. The judge relies on knowledge (*episteme*) and does not therefore need to be brought up amid actual examples of vice ».

comprend à ce titre l'importance de la définition du vice comme dissension et trouble d'un ordre psycho-politique : pour remédier à ce défaut fonctionnel ou à cette maladie, les institutions éducatives de la cité auront naturellement pour mission d'instiller un ordre et une maîtrise des désirs et des plaisirs suffisants pour endiguer le pouvoir de corruption des vices.

Le troisième gain, enfin, est philosophique. Établir une théorie des vices qui tout en affirmant qu'on ne peut être vicieux de son plein gré explique comment on peut *croire* être intelligent et vicieux tout à la fois, c'est affirmer que l'intelligence qui préside à cette théorie ne saurait être une capacité instrumentale dont on pourrait bien ou mal user. Imaginer qu'il puisse exister un divorce entre les fins que se donne un individu et les capacités intellectuelles qu'il met en œuvre pour réaliser ces fins – comme le cas d'un vicieux intelligent – revient à nier le pouvoir réel de l'intelligence sur les désirs ; en d'autres termes, imaginer qu'une telle situation puisse se produire est déjà le signe d'un dévoiement vers le vice.

Bibliographie

Adam, J. 1969: *The Republic of Plato. vol II*. Cambridge: Cambridge University Press.

Blössner, N. 2007: "The City-Soul Analogy". In G.R.F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's* Republic. Cambridge: Cambridge University Press, 345-85.

Bobonich, C. 2002: *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*. Oxford: Clarendon Press.

Cairns, D. 2017: "The Tripartite Soul as Metaphor". In R. Edmonds, P. Destrée (eds.), *Plato and the Power of Images*. Leiden: Brill, 138-57.

Dixsaut, M. 1985: *Le Naturel philosophe : essai sur les dialogues de Platon*. Paris: J. Vrin.

Gill, C. 1985: "Plato and the Education of Character". *Archiv Für Geschichte Der Philosophie* 67 (1), 1-26.

Hackforth, R. 1946: "Moral Evil and Ignorance in Plato's Ethics". *The Classical Quarterly* 40 (3-4), 118-20.

Hitz, Z. 2010: "Degenerate Regimes in Plato's *Republic*". In M.L.M Pherran (ed.), *Plato's Republic: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 103-31.

Kamtekar, R. 1998: "Imperfect Virtue". *Ancient Philosophy* 18 (2), 315-39.

Leroux, G. (trans.) 2002: *Platon, La République*. Paris: Flammarion.

Macé, A. 2010: "Santé des corps, des esprits, des cités : un modèle antique de liaison entre pathologie sociale et pathologie psychique". In S. Haber (ed.), *Des Pathologies sociales aux pathologies mentales*. Besançon: Annales Littéraires de Franche-Comté, 31-54.

Mackenzie, M.-M. 1981: *Plato : On Punishment*. Berkeley: University of California Press.

O'Brien, M.J. 1967: *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Pontier, P. 2006: *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*. Paris: J. Vrin.

Renaut, O. 2014: *Platon. La médiation des émotions. L'éducation du thymos dans les dialogues*. Paris: J. Vrin.

Renaut, O. 2017: "Political Images of the Soul". In R. Edmonds, P. Destrée (eds.), *Plato and the Power of Images*. Leiden: Brill, 138-57.

Stalley, R.F. 1981: "Mental Health and Individual Responsibility in Plato's *Republic*". *The Journal of Value Inquiry* 15 (2), 109-124.

Stalley, R.F. 1995a: "Punishment in Plato's *Laws*". *History of Political Thought* 16 (4).

Stalley, R.F. 1995b: "Punishment in Plato's *Protagoras*". *Phronesis* 40 (1), 1-19.

Stalley, R.F. 1996: "Punishment and the Physiology of the *Timaeus*". *The Classical Quarterly*, 46 (2), 357-70.

Taylor, A.E. 1939: "The Decline and Fall of the State in *Republic* VIII". *Mind* 48 (189), 23-38.

Weiss, R. 2012: *Philosophers in the Republic: Plato's Two Paradigms*. Ithaca: Cornell University Press.

Wersinger, A.-G. 2001: *Platon et la dysharmonie : Recherches sur la forme musicale*. Paris: J. Vrin.

CHAPITRE 5

Plato on *Kakia* in Some Later Dialogues

Christopher Rowe
University of Durham

1 The *Sophist*

In the course of his progress towards the sixth account of the sophist in Plato's *Sophist*, the Visitor from Elea identifies two forms of cleansing, one to do with the soul, the other to do with the body. Discarding the latter, he reminds Theaetetus of what they have said cleansing is, namely a matter of keeping the good while getting rid of anything bad (*phlauron*); then, given that there is a badness[1] (*ponêria*) in souls that is distinct from their goodness (*aretê*), he goes on to propose that there are two forms of badness (*kakia*) in relation to soul. One of these he says is analogous to disease (*nosos*) in a body, while the other he compares to bodily ugliness (*aischos*). Theaetetus fails to understand this distinction, and in response the Visitor identifies disease with discord (*stasis*), ugliness with disproportion (*ametria*), explaining the first as "a disagreement in what is naturally akin, because of some sort of corruption".

> – Well now, in a soul, when people are in poor condition (*phlaurôs echontes*), don't we observe beliefs disagreeing with desires, anger with pleasures, reason with pains, indeed all of these with each other?
> – Yes, we certainly do.
> – Yet necessity has made all of them akin to one another [*sc.* in that they are all aspects of a single soul].
> – Obviously.
> – Then we'll be correct in saying that badness (*ponêria*) is discord and a disease of the soul.[2]

The Visitor then explains his treatment of the second sort of badness as disproportion:

1 I shall justify this rendering of *ponêria*/*kakia* (and of *aretê* as "goodness") at the end of the present paper.
2 *Soph.* 228b2-9.

 | DOI:10.1163/9789004432390_007

> – What about things that are capable of movement and set themselves some sort of target: if they try to hit the target, but at every attempt wander away from it and miss it, are we going to say that this happens to them as a result of their being in proportion one to another, or rather of their being out of proportion?
> – Clearly the latter.
> But we know that no soul is voluntarily ignorant of anything.
> – We certainly do.
> – And ignorance, surely, is nothing but the deviation of a soul that is trying for the truth but wanders away from understanding.
> – Yes, quite.
> – So we have to count a foolish soul as one that is ugly and lacking in proportion.
> – It seems so.
> – There are, then, apparently, these two kinds of badness in a soul: one of them is what ordinary people call being bad, and is quite clearly a disease of the soul…. The other one, by contrast, they call by its name, ignorance, but they are unwilling to concede that it is badness, occurring as it does only within a soul.[3]
> – I certainly have to agree, though I was doubtful about it when you said it just now, that there are two kinds of badness in a soul. Cowardice, lack of moderation, injustice, all of these things taken together, have to be considered a disease in us, while the widespread and ever-varying phenomenon of ignorance needs to be understood as ugliness.[4]

I have argued elsewhere[5] that the description of the first of the two kinds of badness in this *Sophist* passage is intended to remind us of the main treatment of *aretê* and *kakia* in the *Republic*.[6] Just as the main argument in *Republic* Book II begins from a diseased, fevered state, so it also begins from souls that are divided and in conflict – or in a state of *stasis*, the term the *Sophist* uses, like the *Republic* (IV, 440a); the cultivation of the *aretai* in the citizens of Callipolis (as opposed to the philosopher-rulers) is essentially a matter of bringing about agreement between discordant soul-elements. In the *Sophist*, the Visitor and Theaetetus, and by implication Plato, noticeably distance themselves from

3 I.e., I take it, because it has no (immediately obvious?) external manifestations: no easily identifiable sorts of behaviour can be traced back to it, as in the case of ordinary, familiar *kakia*.

4 *Soph.* 228c1-e5.

5 See Rowe 2015.

6 On which see O. Renaut's contribution to this volume.

the first, disease-like *kakia*: the Visitor, with Theaetetus' agreement, labels it as "what ordinary people call being bad" (228d7), and then goes on to say that it falls to corrective expertise (*kolastikê*) more than to any other to deal with it. "So it seems," responds Theaetetus, "at any rate, if we're to go by what people generally believe" (229a6-7). But Plato too has room for this kind of *kakia*, insofar as it is the counterpart of the *aretê* he himself recognises as of second or third grade – third, perhaps, if it is based on mere habit,[7] second if, as in the *Republic*, this sort of habitual *aretê* is based on philosophical insight and a philosophically-based education.[8] The other kind of *kakia*, in its turn, has as its counterpart the first-grade kind of *aretê*, the one deriving from knowledge – the *aretê* of the philosopher, who behaves in the ways people describe in terms of cowardice, lack of moderation and justice simply by virtue of his grasp of what is truly good (not fearing death, for example, because he knows that death is nothing to be afraid of, behaving moderately because of his understanding of what is truly pleasant, and so on).[9]

None of this is spelled out in the *Sophist* itself, of course, because Plato's priority there is different, namely – as it turns out – a description, in the shape of the sixth account of the sophist, of what the sophist *would* and *should* be if he were to use his interest in contradictions for the benefit of society, i.e., as a means of cleansing souls of the second and more fundamental sort of *kakia*, ignorance. This sort of *kakia* too turns out to be divided into two parts, one of which is simple ignorance, say of some expertise that can easily be taught, the other an

> (…) important and troublesome form of ignorance that is quite distinct, and equal in weight to all its other parts together … [n]ot knowing something but thinking one does; which is probably the origin of all the mistakes in thinking any of us makes … a form of ignorance for which the name "stupidity" (*amathia*) is reserved.[10]

Now *that* sort of ignorance needs a quite different and unusual sort of education to deal with it, which after another division emerges as one administered

7 See, e.g., *Phd.* 82a-b on "the common, civic virtue, the sort that they call moderation, or justice, and that has come about from habit and practice and in the absence of philosophy and intelligence" (82a11-b3).

8 See Rowe 2013 and 2017.

9 See especially *Phd.* 68c-69e, and the description of a philosophical nature at *Resp.* VI, 485a-487a.

10 *Soph.* 230c1-9.

by "some people [who] will appear to have given themselves reason to suppose that all stupidity is involuntary". They proceed by

> – (…) ask[ing] questions on whatever someone thinks he's talking sense about when in fact he is talking nonsense; and then, because the people whose beliefs they are examining are continually shifting their position, their task is easy. They use the conversation to collect those beliefs together and put them side by side, thereby revealing them as contradicting one another not just on the same subjects but in relation to the same things and in the same respects. When the people being examined see what is happening, they are angry with themselves but become less aggressive towards others; and it is in this way that they are liberated from those great, obstinate beliefs about themselves – the most pleasing of all liberations for the listener to hear and the most secure and profound for the person who experiences it. Those who do the cleansing in this case, my dear boy, think like doctors who deal with the body. Doctors of that sort will think a body incapable of benefiting from the sustenance applied to it until someone removes whatever obstructions there are in it, and those soul-cleansers of ours think the same about a soul: namely that it will not get the benefit of any lessons applied to it until someone challenges it and causes the person being challenged to be ashamed of himself, removes those beliefs of his that obstruct the lessons to be learned, and renders him clean and pure, thinking he knows only the things he does know and no more.
> – Certainly the best and soundest condition to be in.
> – For all these reasons, Theaetetus, we have to say that this challenging of people is in fact the greatest and most authoritative of all cleansings, and one must suppose that if someone goes unchallenged, even if he happens to be the Great King of Persia, his remaining uncleansed in the most important respects already renders him uneducated and ugly in the very respects in which the person who is genuinely going to be happy ought to be at his cleanest, purest, and most beautiful.[11]

I quote this passage at length because it has been a crucial source for those who want to reconstruct a particular Socratic method, typically labelled "the elenchus",[12] the assumption being that the Visitor is describing Socrates himself. Yet I suggest that anyone who reads the passage and compares it

11 *Soph.* 230a5-e4.

12 On this modern invention (as I claim it to be) see my brief remarks in Rowe 2007, 7-8, 24.

with the so-called "Socratic" dialogues in the Platonic corpus ought to notice some important differences. It is at the least a considerable stretch to say that Plato's Socrates in those dialogues occupies himself with collecting together interlocutors' own beliefs and showing them to be contradictory; most of the time the contradictions are enabled by suggestions from Socrates himself to which the interlocutor is induced to agree. The most glaring discrepancy, however, is in the description of the reaction of the interlocutors: it is rare indeed that the interlocutors in the "Socratic" dialogues "are angry with themselves but become less aggressive towards others … and liberated from those great, obstinate beliefs about themselves".

Yet at the same time the connection with Socrates is all but assured by that reference to those who "will appear to have given themselves reason to suppose that all stupidity is involuntary". This class of people must actually include the Visitor and Theaetetus, given their exchange earlier on: "But we surely know that no soul is voluntarily ignorant of anything." "We certainly do" (228c7-8). The function of this exchange, in the context, was to establish the identity of ignorance as ugliness and disproportion; that it is a kind of *kakia* is taken for granted – the Visitor merely remarks that people generally don't recognise it as such because it is purely internal.[13] But the idea that stupidity is involuntary is also thoroughly Socratic: according to Socrates we all want the (real) good, and stupidity will prevent us from getting it, by stopping us from understanding what it – the good, our good – is.[14] The outcome, then, is that the long passage quoted in the preceding paragraph (230a5-e4) both is and is not about Socrates. It is perhaps best described as an idealised version of what Plato's Socrates is about, and of the effect his sort of verbal challenges might (ideally) have on their audiences; the special place given in the passage to the use of contradictions is, I think, because that provides the main point of connection with sophistic activity (where sophists use contradictions to confuse people, the "noble" sophist would use them to remove confusion).[15]

2 The *Timaeus*

In *Timaeus* 86b-87b, Plato has Timaeus approach *kakia* in the soul in what appears at first sight to be a significantly different way. All *kakia* in the soul is disease, all soul-disease is labelled as mindlessness (*anoia*), and while one part

13 See above, at n. 3.
14 See further §2 below.
15 For the textual case for this, see Rowe 2015.

of mindlessness is what the *Sophist* called "stupidity", *amathia*, the other part is now madness (*mania*). The distinction between *kakia* as disease and *kakia* as ugliness is discarded, and indeed proportion, which played a leading part in the analysis of the second kind of *kakia* in the *Sophist*, now appears at the forefront of measures Timaeus identifies as alleviating diseases of the soul in general.[16] Here is the beginning of the relevant passage:

> [The diseases relating to the body happen to come about in the way we have suggested;] those relating to soul come about because of the way the body is (*dia sômatos hexin*), as follows. Disease of soul, we must surely grant, is mindlessness (*anoia*), and there are two kinds of mindlessness, one madness (*mania*), the other stupidity (*amathia*).[17]

In truth, however, the division in the *Sophist* was more manufactured than real, at least in the way the Visitor presented it. After all, the things whose "lack of proportion" to one another – the "things [in this case, in the soul] that are capable of movement and set themselves some sort of target" (228c1-2) – was supposed to explain stupidity must apparently be the same as at least two of the sets of things – beliefs, desires, anger, pleasures, reason and pains – whose "disagreement" was identified in 228b with disease and taken as explaining cowardice, lack of moderation, etc.; if there is a difference between disagreement and disproportion, functionally they appear to differ hardly at all. Then again, at *Sophist* 230c-d the Visitor himself obscures the division between *kakia* as disease and *kakia* as ugliness by comparing the "noble sophist" with the doctor treating bodily disease, which suggests that this form of *kakia* is itself a disease (as Timaeus will propose). The fact is that there is nothing to prevent the Visitor in the *Sophist* from treating all soul-badness in the way Timaeus does, i.e., as disease, and as mindlessness – nothing, that is, except for his need to separate off what we might call the pure, first-grade *kakia* (that "important and troublesome form of ignorance that is quite distinct, and equal in weight to all its other parts together"; the one the "noble sophist" will deal with); that what the Visitor terms soul-disease is to be cured by "correction" (*kolasis*) is only what ordinary people suppose (229a), and it would hardly be unreasonable to suppose that the Visitor's own view would be identical to Timaeus',

16 Therapies for diseases of the soul: see *Ti.* 87c-89d. The possibility that Timaeus is keeping *kakia* as ugliness = *amathia* (i.e., *amathia* as this term used in the *Sophist*) in reserve seems ruled out by the fact that mindlessness and stupidity – even if stupidity (*amathia*) is not quite what it was in the *Sophist* – are treated as diseases.

17 *Ti.* 86b2-4.

namely that the only proper cure for any soul-badness, all of it being equally derived from ignorance, must be *teaching*.

Here then is a proposal: that Timaeus collapses the Visitor's two kinds of *kakia* of soul into a single kind, for which he uses the label, "stupidity", *amathia*, that the Visitor assigned to that "important and troublesome form of ignorance" (i.e., not knowing one's own ignorance), and now introduces a different contrast, namely between this and "madness". This last move allows him to account for pathological conditions, which can be alleviated if not actually cured in the way that the various forms of stupidity may be; but his main focus is on stupidity itself, as a genus that includes the two kinds of *kakia* of soul identified by the Visitor in the *Sophist*.

So let us suppose, taking *Sophist* and *Timaeus* together, that there are three forms of *kakia* in the soul: madness and two forms of stupidity, one being the stupidity that manifests itself in acts of common or garden cowardice, lack of moderation and so on, the other what I have called "first-grade" ignorance, identified by the Visitor in the *Sophist* as thinking one knows what one doesn't know. All three forms of *kakia* – which are also forms of *anoia*, mindlessness – are diseased conditions, occurring "because of the way the body is" (*Ti.* 86b2): i.e., I take it, both because of the fact that soul is in the body and because of the influences to which the soul's presence in the body exposes it. Before it entered the human body, the creation story tells us, the revolutions of the soul – i.e. of reason – were perfectly ordered; it is only when it is plunged, or because it has to be plunged,[18] into the world of change and generation that its revolutions become disturbed. With the proper nurture and education of the individual they will return more or less to their proper courses, but they are always liable to be knocked out of shape:

> One [kind of mindlessness] is madness, the other ignorance, so we must declare any experience that brings on either of them a disease, and propose that excessive pleasures and pains are the greatest diseases for the soul; for when a person has too much pleasure or too much pain and sets about seizing the one and avoiding the other without regard to the proper moment (*kairos*), he is unable to see or hear anything straight, but raves and in the moment is least capable of reasoning. And if someone finds the seed around the marrow growing to superabundance, constituted

18 That is, despite what it is in its essential nature (which can only be observed – or thought about, given that it cannot be observed – in separation from the body).

> like a tree carrying a disproportionate weight of fruit … he is maddened for the most part of his life[19] …

Timaeus asserts, with considerable emphasis, that we choose none of these conditions:

> Though it is the body has made the soul diseased and mindless, [the soul's owner] is thought of not as sick, but as voluntarily bad … And just about everything[20] that is called a shameful lack of control over pleasures, on the basis that the bad are voluntarily bad, is wrongly reproached, for no one is voluntarily bad. A person becomes bad, rather, because of some bad condition (*ponêra hexis*) of the body and an upbringing lacking in education, and these things are alien (*echthra*) to anyone, and no one voluntarily has them happen to him.[21]

We are not responsible, it seems, because our souls are not, and our souls are not responsible because they would never choose or desire anything that was bad for them or for the persons whose souls they are. Exposure to pains is just as pernicious as exposure to pleasures. Pent up humours become mixed up with the movements of the soul and are carried to its three regions, producing various kinds of discontent and ill temper (around the liver), rashness and cowardice (in the heart) and forgetfulness and inability to learn, *dusmathia* (in the head).[22] So all the particular forms of *kakia* have their origin in the body, or rather in the body plus growing up under a bad form of government and with poor education, both causes – bad bodily condition and bad government and education – being described as *akousiôtata,*[23] i.e., things that cause us to go in a direction contrary to our natural proclivity.[24]

One especially striking feature of the whole context is how little interest Timaeus seems to show in the idea, familiar from the *Republic* and the *Phaedrus*, that *kakia* of the soul derives from the failure of reason to control

19 *Ti.* 86b4-c8.

20 What are the exceptions? Timaeus does not tell us. Is "just about, *schedon*, everything" merely a rhetorical softening of a universal claim? (Or would *unreceptiveness*, perhaps count as at least to some degree blameworthy [see §3 below]? Perhaps not.)

21 *Ti.* 86d1-e3.

22 *Ti.* 86e5-87a7.

23 *Ti.* 87a7-b4.

24 My thanks to Daniel Wolt, who (in a short paper, "Aristotle and the *Timaeus* on voluntariness", presented at a conference in May 2018) argued convincingly for this translation of *akousiôtata* here, against Donald Zeyl's "[two causes both] entirely beyond our control"; for parallels, he referred to *Ti.* 62c3-8 and Aristotle, *Eth. Eud.* II.8, 1224a13-20.

the non-rational in us. Timaeus in this context ascribes no agency to the lower parts of the soul, and indeed makes no reference in this context to *thumos* and *epithumia* as parts at all. The closest he comes to a *Republic*-type analysis in when he talks about the need to preserve the proper proportion between body and soul: a soul that is too powerful for the body, and occupies itself either with excessive study and inquiry or with "public or private teaching and verbal wrangling" (88a3-5) will cause severe physical problems, and similarly a body too powerful for the soul will cause problems for the soul:

> When (…) a large, soul-overwhelming (*huperpsuchon*) body finds itself grown together (*sumphues*) with a small and weak capacity for thought – there being two sets of desires that naturally belong to human beings, one for nourishment, working through the body, the other for wisdom (*phronêsis*), working through the most divine element in us – the motions of the stronger win out and increase their own sphere of influence (*to spheteron*), rendering the soul's part deaf and *dusmathes* and thereby bringing about that greatest of diseases, *amathia.*[25]

The soul, one might say, in this case never stood a chance; it was always too small to succeed in resisting the assault of the body's desires, so that talk of its failing seems merely redundant. Rather, this is just another example of the general rule that Timaeus consistently works by: yes, bad things happen to reason because bad things happen in the nether regions of the body, but the latter are not, it seems, caused by non-rational agents, i.e., irrational parts, but by a combination of external factors and pre-existing conditions, whether in body or in soul. Nor on Plato's view is there any

> direct causal interaction between the various states of the soul, although there is an interaction between the rectilinear motions of the body and revolutions of the soul. Arising in the region around the liver, discontent does not exert any influence on thinking, nor does it cause rashness. Plato seems to suggest that the relation between diseases of the appetite and forgetfulness is not a direct causal link. What his account suggests is rather that both share a causal origin in some bodily condition. Nothing rules out, of course, that slowness in learning [*dusmathia*] and ill-temper may coincide, but their concurrence is due to the same underlying bodily factor, the presence of a large amount of bile in the region around the liver and in the head.… [The context as a whole] indicate<s> that

25 *Ti.* 88a7-b5.

> the lower faculties are not in a position to exert any influence on the revolutions of reason. Conversely, any control reason can exert on such lower order psychic phenomena as ill-temper and cowardice has to be exercised on the bodily processes that underlie them.[26] But, in order to do this efficiently, it has to be in proper condition.[27]

But now if the various specific types of *kakia* like cowardice and lack of moderation/*akolasia* have immediate bodily causes, and do not themselves affect the faculty of reason, how can Plato simultaneously treat all *kakia* as mindlessness? I suggest that there are two reasons. Firstly, if the immediate cause of all mindlessness is imbalance in the body, that same bodily imbalance exists (persists) only because of a failure of reason, i.e. an external reason, in the form of good laws and educational practices, to provide both the necessary corrective to the disturbances caused to the soul's revolutions by external sensory impacts on birth and the bulwark that it needs against the continuance of such impacts assailing the soul just because of its residence in a body. As Timaeus says,

> It is the begetters and nurturers [the authors of bad constitutions, bad laws, bad education] that must be held responsible, not the begotten and the nurtured [diseased souls]. All the same, to the best of their ability each person must make every effort to flee *kakia* and acquire its opposite through nurture and through what he practises and learns (*kai dia trophês kai di'epitêdeumatôn mathêmatôn te*). Well, that belongs to a different kind of discourse [presumably the kinds of discourse contained in political dialogues like *Republic* and *Laws*?].[28]

The second reason why all *kakia* can be treated as mindlessness is that not only is it all ultimately caused by *anoia*, but its star instance actually *is anoia* – or at any rate *agnoia*: that is, the higher grade of *amathia* (thinking one knows when one does not), which is inconspicuously introduced into the present context with the term *dusmathia,*[29] and is itself said to be attributable to an excess of particular humours, when this affects the highest region of the soul

26 This is also clear from the passage at *Ti.* 71-2, insofar as even under ideal circumstances reason has to use the resources of the liver itself to frighten or quieten appetite.

27 Lautner 2011, 32-3. (I have learned a good deal from Lautner's detailed discussion of the passage.)

28 *Ti.* 87b4-9.

29 At *Ti.* 88b4-5 *dusmathia* and *amathia* appear together, with *amathia* apparently now being used as it is in the *Sophist*, i.e. of *kakia* as ugliness/ignorance; if so, the two terms will here be synonymous.

(87a7). And it would hardly be a stretch to suggest that this particular form of *amathia* might be held responsible for the mindlessness of the "begetters and nurturers", i.e., the legislators and the educators, who fail to provide the kind of environment that the soul needs if its revolutions are to be returned to their natural paths.

Amathia, then, of both kinds, i.e., first-grade *amathia* (*dusmathia*: let us call it plain ignorance) and the *amathia* manifested in the ordinary, recognised components of *kakia* (cowardice, lack of moderation, injustice) derives from the same causes; and it will be cured by the same general means, namely by exercising both body and soul (if in different ways and to different degrees), the ultimate aim being so far as possible to reproduce the original revolutions of the rational soul in the head, with a body functioning as its designer intended in support of a life of reason (87c-90d). No doubt the sort of treatment provided by the "noble sophist" in the *Sophist* would be among the therapies Timaeus would recommend for plain ignorance.

3 *Sophist, Timaeus, Laws*; Virtue and Vice, Goodness and Badness

One of the most important outcomes of the *Timaeus* context just discussed is that Timaeus shows no inclination to analyse *kakia* in the way in which we might have expected after the *Republic*, as a failure of reason to exercise control over the irrational parts. This is all the more striking given that Timaeus has himself told us, in 69-72, that the *thumos* helps reason restrain the appetites in case they should refuse reason's orders, and that reason has its own means of communicating with the appetites, via the liver. The purpose of 69-72, however, is specifically to describe how things are *designed* to work – the natural state of things; it leaves out the fact that the revolutions of reason will be disturbed at birth, and need a good environment to be restored and so establish their proper relationship with the lower elements of the soul. It also leaves out of account that some of us will apparently born with *huperpsucha* bodies, bodies that overwhelm the soul, and with a "small and weak" capacity for thought (88a-b). We are presented with two successive and distinct pictures, the first (in 69-72) of soul and body as they are designed to function according to their natures, the second (in 86-7) of soul and body in their respective diseased states. In the account of diseases of the soul, the body is at least the main causal factor,[30] whether in the shape of the original disturbances to the soul's revolutions, of its own internal motions, or of its own receptiveness

30 One exception is perhaps that case where humans are born with a weak reasoning element. That may seem at first sight to be a failure in the divine plan. Or is this too down

to the external influences that perpetually bombard us just by virtue of our being bodily creatures.

All *kakia*, then, according to Timaeus, is ignorance in one form or another, just as Socrates said. In fact he leaves the door open to the whole gamut of the Socratic "paradoxes": if *kakia* is ignorance, why is *aretê* not knowledge? If all *kakia* is ignorance, then all *kakia* is one; why not *aretê* too? And plainly, if *kakia* is ignorance, then none of us will ever go wrong voluntarily. This last Socratic claim is spelled out fully in the *Timaeus*, in a passage already cited above:

> Though it is the body that has made the soul diseased and mindless, he is thought of not as sick, but as voluntarily bad … [But] no one is voluntarily bad. A person becomes bad, rather, because of some bad condition of the body and an upbringing lacking in education …

In their original context, the three claims all go together: *aretê* is one because it is knowledge, and no one can act *kakôs* voluntarily because the knowledge concerned is knowledge of the good – i.e., one's own good, and no one knowingly acts contrary to his/her own good;[31] if they appear to do so, it is only out of ignorance of their true good. It is generally agreed that Plato continues to uphold this nexus of claims, i.e. after what have now become, traditionally, the "Socratic dialogues", but with the rider that there is significant weakening both of the claims themselves and of the links between them. In particular, many interpreters suppose that Plato anticipated Aristotle in coming to reject the identification of *aretê* with knowledge. Here is an example:

> "No one does wrong willingly." This, the most familiar of the Socratic paradoxes, is recurrent through Plato's writings on moral psychology. It is commonly construed in the context of the principle "Virtue is knowledge", and glossed as attributing wrong action to ignorance. However, it survives a later recognition that virtue is not reducible to knowledge; and while ignorance of a kind may often be a precondition of acting badly,

to the body, over successive generations (cf. the account of the evolution of gender and species at the end of the dialogue)?

31 Sometimes treated as a fourth "paradox", but openly treated as axiomatic throughout the Platonic dialogues and thus not so easily grouped with the "Socratic paradoxes", which modern interpreters generally like to think of as being entertained by Plato with roughly the same gingerliness that they themselves feel towards them.

> what makes this unwilling is not that precondition, but its frustration of a natural nisus, one towards one's own good.[32]

The "later recognition" in question is, presumably, or includes, the introduction in *Republic* and *Phaedrus* of "spirit" and appetite as parts or kinds of soul that behave like independent agents within the soul alongside reason, and require to be tamed or kept in check as a condition of the acquisition of the *aretai* by the soul's owner; *kakia* is a matter of the disagreement of these parts or kinds between themselves and with reason. Now, it seems, in *Sophist* and *Timaeus* (taken together as I have proposed) the analysis of *kakia* is not only different from but probably incompatible with the analysis in the two earlier dialogues:[33] while spirit and appetite are still recognised as soul-parts or kinds, and with their own particular locations, they are there to facilitate the functioning of reason in a bodily context, and their malfunctioning, as with the most important cases[34] of the malfunctioning of reason itself, derives in one way or another from the body – because of the conjunction of soul with body, because of imbalance in the humours, because body is too big for soul – and not from the nature of spirit and appetite in themselves. It seems we have a choice: either to suppose that after *Republic* and *Phaedrus* Plato turned back to Socrates again, or else to suppose that the presentation of *aretê* and *kakia*, goodness and badness, in *Republic* and *Phaedrus* was shaped by the demands of context: was the depiction of the parts of the soul as independent agents in the *Republic* determined, perhaps, by the very analogy between soul and the city? (The parts of the city, certainly, can hardly be represented as anything but independent sources of action.) Was the analogy of the charioteer and his pair of horses in the *Phaedrus* – written, perhaps, in the shadow of the *Republic* – similarly irresistible?

Maybe there are other alternatives; maybe there is a way of reconciling the two pairs of dialogues with each other. What is incontrovertible is (a) that there is a clear difference of perspective between them, (b) that the picture of the

32 Price 2018, reviewing Rachana Kamtekar, *Plato's Moral Psychology* (OUP 2017), the position stated being not necessarily Price's own, but probably Kamtekar's.

33 Nothing depends, in my argument, on chronology; in the end my claim is that Plato's thinking on *aretê* and *kakia*, as on other central topics, is essentially unified, so that even if *Republic* and *Phaedrus* turned out to have been written later than *Sophist* and *Phaedrus*, any significant differences between them and the latter two dialogues would be likely to be explicable in terms of context rather than of changes of mind (see below for the particular case in hand).

34 I.e., omitting the case where the reasoning part is born small and weak (though perhaps there too, if reason has become degraded in the course of successive generations).

soul as the location of independent agents or forces, whether three or however many, is hard to replicate outside, or after, *Republic* and *Phaedrus*, and (c) that even in the *Republic* itself,[35] and in the *Phaedrus,*[36] Plato's Socrates appears to be found hankering after just the sort of unified model of the soul that we find in the *Timaeus* – i.e., the unified model of the Demiurge's original design, with spirit and appetite as the auxiliaries of, even almost extensions of, reason.[37] (I also hold, no doubt more controversially, that the model of an internally conflicted soul actually works better as metaphor than as a philosophical theory, and that to hold Plato to it is in direct contravention of the well-known principle of philosophical charity; but in the present context I shall leave that to one side.)

It is also, I think, clear, whatever one says about *Republic* and *Phaedrus*, that *Sophist* and *Timaeus* re-establish the links between the three fundamental Socratic claims: *aretê* is knowledge (and *kakia* ignorance); all knowledge is one; no one does wrong, *hamartanei*, voluntarily. And in any case, if *Sophist* and *Timaeus* do not do so, the *Laws* surely does, not only adopting Timaeus' idea that all *kakia* is ignorance, in its full-blown version, but making it the cornerstone of its theory of justice. The Athenian Stranger there comes as close as it is possible to get, in practical terms, to the claim to which we can generalise from Socrates' treatment of his own case at *Apology* 25-26, that criminals should be educated rather than punished.[38] If any crime whatever is committed in ignorance, then it is the doer's ignorance that needs to be confronted, not the crime. Retribution merely piles harm upon harm; and to punish an individual in order to deter others is unjust and ignoble. The laws themselves are framed with persuasive preambles, to try to prevent wrongdoing in the first place. If that fails, then there must be penalties for the sake of the maintenance of order in the city, but these will be predominantly in the form of fines and the loss of privileges and honours, both of which will also presumably have their own educative effect. For a more serious crime like murder, exile will be the solution, with temporary imprisonment for anyone who returns before the appointed date. Imprisonment will also be appropriate for determined atheists, to allow more time for them to change their thinking; if even that fails, then death will be best for them as well as for society, insofar as it will shorten the misery their mistaken beliefs impose on them. The message is plain: *aretê* is a matter of knowing, *kakia* a matter of being ignorant of one's true good, so

35 *Resp.* x, 610b-611a.
36 *Phdr.* 230a.
37 See Johansen 2004, ch.7.
38 See further below.

involuntary, and one's true good is obeying divinely-inspired law and avoiding the shameful and bad, i.e. pursuing moderation and justice, and recognising that a life spent in such a pursuit will be the happiest and most pleasant.[39] The Athenian recognises the existence of what Aristotle will call *akrasia*, where a belief that this or that is fine or good is overridden by pleasure or pain, but still calls it stupidity (the ultimate *amathia*) and *anoia*, because he sees it as the *soul*, not some irrational part of it, that is opposing "the fine words it [the soul] has in it"; it is like the wise rulers of a city deciding to go along with the mass of the people (Laws III.689a-c).[40] Accordingly he proposes no special measures for the correction of "the mass of the soul", i.e., as opposed to measures for correcting the reasoning element, since according to his account the failing does not belong to this "mass", any more than it belongs to the producers/workers in the case of the city.[41] The only thing that will make such a soul better is to *teach* it the error of its ways, whatever form of teaching may be appropriate to the sorts of souls involved, given that they may well belong to the people Timaeus described as having a small and weak faculty of thought.[42]

---

39 For a succinct and sympathetic account of the penology of the *Laws*, see Smith Pangle 2009.

40 Compare *Leg.* IX, 863b-e, where as part of a complex argument justifying a sort of second-order distinction between "involuntary" and "voluntary" acts causing harm to others, the Athenian talks about "what you [Clinias and Megillus] both say to each other and hear being said, that there is one thing, spirit, in it either as a sort of aspect of its nature or part of it, a difficult thing to have to handle and fight with, that often turns things upside down with unreasoning force … and then again we talk of pleasure as not the same thing as spirit, and we say that it rules with a power opposed to spirit's, and does everything its wish happens to be to do, using the persuasion of compulsive deceit" (b1-9); "pretty well all of us claim that some of us are in control of pleasure and spirit, others not" (d6-8) – but then indicates his own view (the Athenian is again the speaker) by remarking "Ignorance, on the other hand – we've never yet heard anyone saying that some of us are in control of that, some not!" (d10-11) The point, I take it, is that his explanation of wrongdoing – in terms of ignorance: see c1-d4 – ultimately trumps what most people say, even if the latter is useful for helping us distinguish (what will generally be called) "involuntary" actions from (what will generally be called) "voluntary" ones, which even on the Athenian's view deserve to be treated differently, not least because different sorts of ignorance will be involved.

41 "All these I would put down as the most discordant sorts of *amathia* (*amathias tas plêmmelestatas*) whether in the city or in the individual – not in the craftsmen (*dêmiourgoi*), if you grasp what I'm saying" (*Leg.* III, 689b7-c3): "the craftsmen" here, I take it, represent the mass both of the city and of the soul ("the element that experiences pain and pleasure in the soul is what the people and the mass is in the city", b1-2).

42 One might well ask exactly what kind of measures could be devised specifically for curbing a recalcitrant spirit or rebellious appetites: giving the first a good talking to? Putting on a special show of images on the smooth surface of the liver to frighten the appetites?

Such teaching is exactly the sort Socrates proposed for himself in the *Apology*: if I am corrupting the young, he says, I must be doing it involuntarily, "and for that sort of wrongdoing the custom (*nomos*) is not to bring a person to court, but to take him aside privately and teach and admonish him" (*Apology* 26a1-3). This is civic "teaching". But there is also space in the *Laws* for the kind of dialectical "punishment" Socrates proposes for Callicles at *Gorgias* 505c. This is at IX.863, where the Athenian introduces what he calls a double sort of ignorance, in which a person combines plain, common-or-garden ignorance with the appearance of wisdom, "as if he has complete knowledge of things about which he has no knowledge of any kind" (c5-6). When found in insignificant people, this is of no great consequence, and the lawgiver will treat any wrongdoing flowing from it as childish or an old man's failing, but if strength and power follow in its train (as with the Calliclean tyrant), then he will count it as the source and origin of great crimes bereft of all cultivation (*amousa*, c7).[43] This is the same as the ignorance that the Visitor in the *Sophist* treated as ugliness or lack of proportion, and at least part of what Timaeus classes as *dusmathia*/*amathia* on the part of reason; and once again it contrasts with the sort of ignorance that will afflict the ordinary citizen, not in this case caused by bad teaching or bad laws (the context here being the city of the *Laws* itself, whose legal and education systems are designed to be good), but rather perhaps by the unreceptiveness of particular individuals.[44]

Both sorts of ignorance, citizen and Calliclean, are ignorance of the same thing, i.e., of the good, but they represent different grades of ignorance about it, just as the corresponding two types of knowledge represent different grades of knowledge of the good.[45] Of course, the lower grade of knowledge is hardly knowledge at all, being a collection of received opinions and patterns of behaviour:[46] true belief (*doxa*), perhaps, with variations in the degree of truth involved, i.e., variations relating to the quality of the sources of the beliefs in question. And whether Plato thinks any human being whatever to be capable actually of achieving full knowledge of the good must always remain doubtful (unless humans have the potential to become gods: surely not). The real counterpart to Calliclean ignorance is not such divine wisdom but rather Socratic wisdom, that is, the awareness of one's *lack* of knowledge that liberates one to search for it, and – who knows – even to make some progress in the search.

43 Cf. *amathias tas plêmmelestatas* ("the most discordant") at 689b.
44 Cf. n. 19 above.
45 For goodness as the subject of the lower type, see e.g. *Leg.* V, 728a-b.
46 See e.g. *Leg.* I, 645b.

True *aretê* flows from here, as it plainly does in the case of Plato's Socrates himself.

A final point. I think it is important not to translate *kakia* in Plato as "vice" or *aretê* as "virtue", for the following reasons. Firstly, and most obviously, talk of "vice" and "virtue" ties the Platonic discussion of *kakia* and *aretê* too closely to modern (Christian, post-Christian, Kantian, post-Kantian …) conceptions of "the moral", and raises questions that are rather more relevant to such modern conceptions than they are to the Platonic context.[47] Take the standard list of Platonic "virtues", namely wisdom, justice, moderation and courage: the first and most important item in the list is not a (moral) "virtue" at all, and a fifth Platonic *aretê* that is always lurking in the background, piety, is also unlikely to figure on many modern lists of "the virtues". This much has often been said, though the difficulty of finding substitutes for "vice" and "virtue", or their equivalents in other languages, has tended to encourage their continuing use.

There is, however, something more important that needs to be added to such banal points about (mis)translation. This is that if Platonic *aretê* is knowledge, and this knowledge is knowledge of the good, then its range will far exceed any conceivable list of the "virtues". It will include justice, moderation, courage, piety, and so on, but these are only parts of the goodness the knowledge of which the good person will possess, or hopes he or she will be on the way to possessing. *Pace* Aristotle, the Socratic philosopher is not seeking knowledge of the "virtues", but rather seeking the knowledge of the good that might ground them; similarly with Plato's philosopher. Or, to put it more precisely: in any given case, and at any given moment, the Socratic/Platonic philosopher – whom all of us are invited to mimic, if we can – will be seeking to know what it is best to do here and now. But that knowledge, if ever acquired, would involve knowing the best for him or her within the context of a universe itself designed to be the best of all possible universes, where "best" for the individual will be inseparable from "best" for the universe. This is why in the *Sophist* Theaetetus (apparently with the Visitor's consent) separates off "cowardice, lack of moderation, injustice, all of these things taken together" as "a disease

47 Thus Maria Michela Sassi attributes to Plato a "conception of immorality as a psychic disease": "One may even say that … Plato 'invented' the concept of mental health, in spite of the problematic nature of the relationship (then and now) between the primarily moral meaning of this concept [*sc.* as in Plato] and the *medical* notion of mental health" (Sassi 2013, 413-14; author's italics). For Plato, I think, there is only one kind of mental health; if such health fails, then it is in principle both for the doctors to provide a cure and for the courts (and the educators) to try to clear up the consequences; but actually in Magnesia the doctors would look to ordinary doctors more like tutors than doctors (*Leg.* IX.857c-e). (I should add that this disagreement apart I have learned a great deal from Sassi's paper.)

in us" (228e2-4),[48] as opposed to the "ugliness" of ignorance; a position that Timaeus corrects, diagnosing cowardice too, and the rest, as disease – a disease itself termed "mindlessness" that is nevertheless vitally connected to the functioning of the lower parts of the soul, and distinguished from the disease of mindlessness as it affects reason. Cowardice, lack of moderation, injustice and so on, as we know them, are the manifestations of "citizen" ignorance, as the corresponding "virtues" are "citizen" or civic "virtues". Of course the same sort of behaviour that flows from such "virtues" will also be manifested by the good person, but manifested by him or her almost incidentally. The good person will do whatever he or she knows – or so far hopes to have worked out – to be good, and we can justifiably label the relevant parts of it just, moderate, courageous or pious by analogy with the *aretai* we all currently recognise. But what will be most significant and admirable about their behaviour is that it flows from an understanding of the good. Absent any better alternatives, Platonic *aretê*, understood in terms of its defining, first-grade type, is not "virtue" but "goodness"; Platonic *kakia*, understood in the same terms, is not "vice" but "badness".

Bibliography

Johansen, T.K. 2004: *Plato's Natural Philosophy: A Study of the* Timaeus-Critias. Cambridge: Cambridge University Press.

Lautner, P. 2011: "Plato's account of the diseases of the soul in *Timaeus* 86B1-87B9", *Apeiron* 44, 22-39.

Price, A.W. 2018: "Review of Rachana Kamtekar, *Plato's Moral Psychology* (OUP 2017)", *Notre Dame Philosophical Reviews* 07/06/18 (<https://ndpr.nd.edu/news/platos-moral-psychology/>).

Rowe, C. 2007: *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rowe, C. 2013: "On Justice and the Other Virtues in the *Republic*: Whose Justice, Whose Virtues?". In N. Notomi and L. Brisson (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia* (*Republic*)*: Selected Papers from the Ninth Symposium* Platonicum. Sankt Augustin: Academia Verlag, 49-59.

Rowe, C. 2015: "Plato, Socrates, and the *genei gennaia sophistikê* of *Sophist* 231b". In D. Nails, H. Tarrant (eds.), *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 149-67.

48 The Visitor, meanwhile, labelled them as "what ordinary people call being bad" (*Soph.* 228d7).

Rowe, C. 2017: "The Athenians against the Persians: Plato's view (*Laws* III, 699b-d)". In J.F. Finamore and S. Klitenic Wear (eds.), *Defining Platonism: Essays in Honor of the 75th Birthday of John M. Dillon*. Steubenville: Franciscan University Press, 64-81.

Sassi, M.M. 2013: "Mental illness, moral error, and responsibility in late Plato", in W.V. Harris (ed.), *Mental Disorders in the Classical World*. Leiden-Boston: Brill, 413-26.

Smith Pangle, L. 2009: "Moral and criminal responsibility in Plato's *Laws*". *American Political Science Review* 103 (3), 456-73.

CHAPITRE 6

Les limites de la condamnation du mensonge par Platon

Jérôme Laurent
Université de Caen Normandie

Dans l'*Éthique à Nicomaque* Aristote écrit : « En elle-même la fausseté est une chose basse et répréhensible, et la sincérité une chose noble et digne d'éloge »[1]. Ce que Thomas d'Aquin traduit : *mendacium est per se pravum et fugiendum*, (« le mensonge est par soi mauvais et on doit le fuir ») d'où il conclut, avec l'appui de saint Augustin que « tout mensonge est un péché, *omne mendacium est peccatum* »[2]. Il n'est pas sûr que l'on trouve un propos si net chez Platon et c'est pourquoi je voudrais présenter dans ce chapitre les limites de la condamnation du mensonge par Platon.

Dans un passage célèbre de la *République*, à la question de Glaucon « les philosophes véritables quels sont-ils ? », Socrate répond : « ceux qui aiment le spectacle de la vérité »[3]. Avant même de dire la vérité, le philosophe aime la voir et la contempler. La *République* et le *Phèdre* sont une sorte d'hymne à la vérité. D'après le mythe du *Phèdre*, l'âme non seulement voit la vérité, mais l'assimile et en quelque sorte l'incorpore : « La pensée divine qui se nourrit d'intelligence et de savoir sans mélange [...] apercevant enfin l'être en soi, en éprouve de la joie, et dans cette contemplation de la vérité trouve sa nourriture et son délice »[4]. La vérité est l'aliment sain qui fortifie l'âme et lui assure santé et bonheur, la fausseté est littéralement un poison qui ruine la vie psychique et doit conduire au malheur. Croire des choses fausses mais aussi dire des choses fausses fait mal à l'âme. Parlant du naturel philosophe, Socrate met en avant l'aptitude suivante : « La répugnance envers ce qui est faux (*apseudeia*), et la disposition à ne jamais accepter volontairement le faux, mais à le détester, et à avoir de l'affection pour la vérité »[5].

1 *Eth. Nic.* IV.13, 1127a28-30, trad. J. Tricot.
2 Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II.2, question 110, article 3 ; sur la condamnation du mensonge par saint Augustin voir les deux traités *Le mensonge* et *Contre le mensonge* dans *Problèmes moraux*, trad. G. Combès, BA, 2, Paris, Desclée de Brouwer, 1948.
3 *Resp.* V, 475e3-4, trad. P. Pachet.
4 *Phdr.* 247d1-4, trad. P. Vicaire.
5 *Resp.* VI, 485c3-4, trad. P. Pachet.

 | DOI:10.1163/9789004432390_008

La reconnaissance de la gravité du mensonge par Platon suppose que le philosophe, inlassablement, revienne sur ce partage des eaux du fleuve de notre pensée, entre pensée vraie et pensée fausse ; le Socrate du *Cratyle* trouve nécessaire de préciser : « Nous voulons appeler l'un des deux cas [d'énonciation] *dire vrai* (alètheuein) et l'autre *dire faux* (pseudesthai) »[6]. Car quelques répliques avant, Socrate a demandé à Cratyle : « Qu'il soit absolument impossible de parler faux (*pseudè legein*), est-ce là ce que tu veux dire ? C'est une thèse souvent soutenue, mon cher Cratyle, de nos jours comme autrefois »[7]. C'est dans l'*Euthydème* que Platon expose le plus longuement les sophismes sur l'impossibilité du faux s'appuyant sur l'axiome de 284c « personne ne dit ce qui n'est pas ». Une ontologie parménidienne sans nuances, où l'étant serait totalement univoque et partout présent exclurait le non-étant de l'altérité où le Platon du *Sophiste* voit le repère du sophiste et de l'erreur. Tout mensonge aurait sa part de vérité, ne serait-ce qu'en affirmant quelque chose de possible, toute vérité aurait sa part de mensonge en ne disant qu'une partie de ce qui est. Barbara Cassin dans un texte publié en 1991 pouvait dire : « Jusqu'à Platon [...] la seule *krisis* que la logique parvienne à instaurer est réductible à celle même de Parménide, celle du tout ou rien : ou bien on ne parle même pas, on fait du bruit (du *bha) avec la bouche, ou bien on est dans le *logos* » et de préciser : « Tout au plus pourrait-on ajouter, au lieu du parménidien "Moi, la vérité, je parle" un plus hésiodique : "Moi, la Muse, je parle", "j'alèthe comme je pseude" »[8]. Nous ne sommes pas loin ici de Lacan et de son gongorisme. Une fois la possibilité de dire tout et son contraire ouverte, le langage semble clos sur lui-même, délié d'un rapport au sensible comme à l'intelligible : le sens serait toujours là pour dire quelque chose de vraisemblable, le référent serait absent du signifiant qui par lui-même ferait sens dans une immanence où la parole devient logologie, « tissu de relations purement différentielles qui ne comporte que du négatif » selon l'expression d'Henri Maldiney[9].

En revanche pour Platon, la recherche de la vérité ne va pas de soi et suppose un arrachement, une tension entre la parole et sa signification. Platon souligne la difficulté de la sortie de la caverne, des opinions et des discours simplement rhétoriques. Trop souvent les hommes « n'ont pas été suffisamment les auditeurs de discours à la fois beaux et libres, de ces discours où il s'agit de chercher le vrai avec intensité, de toutes les façons possibles, en vue de le connaître, tandis qu'on y salue de loin ce qui est subtil, disputeur, et ne tend

6 *Cra.* 431b1-2, trad. L. Méridier.

7 *Ibid.* 429d1-3.

8 Cassin 1991, 315.

9 Maldiney 2012, 9.

à rien d'autre qu'à la gloire et la dispute, aussi bien dans les tribunaux que dans les rencontres privées »[10]. Les discours subtils et disputeurs (*kompsa* et *eristika*) sont l'une des modalités du mensonge, les tribunaux, notons le dès à présent, l'un des lieux où celui-ci fleurit avec le plus de puissance. *Kompseuesthai*, être subtil, raffiné ou ingénieux, c'est ce que fait Lysias au dire de Phèdre dans le discours qui soutient qu'il vaut mieux « accorder ses faveurs à celui qui n'aime pas, qu'à celui qui aime » : « Lysias a décrit la séduction d'un beau garçon – mais pas par un amoureux : c'est justement ce qu'il y a d'ingénieux »[11]. Le goût du paradoxe n'est jamais loin de l'attitude éristique qui vise à combattre en paroles pour le seul plaisir de combattre. Choisir de dire l'erreur, ce que l'on sait être faux conduit le locuteur à une situation inconfortable qui apparaît déraisonnable, voire insensée :

> Donc ce qui, pour les Dieux, tient la tête de tous les biens, de tous les biens aussi pour les hommes, c'est la Vérité : puisse-t-il, dès le principe, y participer sans délai, celui qui est destiné à posséder béatitude et félicité, afin de continuer, le plus longtemps possible, à vivre en homme véridique ! Car on aura confiance en lui, tandis que celui qui se plait à mentir volontairement (*pseudos ekousion*) est un homme en qui on n'a pas confiance, et que celui qui s'y plaît involontairement est un être privé de raison. Or, ni l'un ni l'autre de ces deux états ne vaut d'être envié : ils n'ont pas d'amis, en effet, ni l'homme qu'on ne croit pas, ni l'insensé, et, une fois qu'avec le temps on les connaît pour ce qu'ils sont, c'est, pour les heures pénibles de la vieillesse, un complet isolement qu'ils se sont ainsi ménagé jusqu'au terme de leur existence[12].

Et d'après le livre XI des *Lois*, frauder est aussi grave que mentir :

> Tout échange, contre argent, d'argent ou de quoi que ce soit de vivant ou de non-vivant, on ne devra, comme dit la loi, ni donner ni recevoir rien de falsifié. […] Frauder (*kibdèleia*), tout homme doit le comprendre, est du même genre que mentir et tromper, quoi que le vulgaire ait coutume d'en dire, qui prétend à tort que <telle rouerie>, pourvu qu'elle se pratique en bonne occasion, est juste en bien des cas, et, sans régler ni définir

10 *Resp.* VI, 499a4-8, trad.

11 *Phdr.* 227c7, trad. P. Vicaire. La thèse selon laquelle l'âme se nourrit de la vérité est si décisive qu'elle résume aux yeux de Levinas le platonisme qu'il refuse : « Nous nous opposons dans tout ce livre à l'analogie totale entre vérité et nourriture » (Levinas 2009, 117).

12 *Leg.* V, 730c, trad. L. Robin.

> l'occasion, le lieu, le temps, par cette formule si large se laisse faire et fait aux autres bien des torts. Le législateur, lui, n'a pas le droit de tolérer telle indécision : il doit, au contraire, préciser en chaque cas, les limites, plus ou moins étroites. Mentir, tromper, frauder en quoi que ce soit, en prenant à témoin les dieux, n'est à faire ni en actes ni en paroles, si l'on ne veut être l'homme que ces dieux ont le plus en haine[13].

Pour les particuliers les mensonges les plus graves sont les faux-témoignages comme on le comprend en lisant ce passage du *Gorgias* :

> Tu essaies de me réfuter par des procédés de rhétorique, comme ceux qui ont cours devant les tribunaux[14]. Là, un orateur croit réfuter son adversaire quand il peut produire en faveur de sa thèse des témoins nombreux et considérables, alors que l'autre n'en a qu'un seul ou point du tout. Mais ce genre de réfutation est sans valeur pour <découvrir> la vérité ; car il peut arriver qu'un innocent succombe sous de faux témoignages nombreux et qui semblent autorisés[15].

Aux faux témoignages correspondent les fausses accusations, dont les plus célèbres sont celles émises contre Socrate. Celui-ci affirme avec force au début de son apologie : « Je ne sais trop Athéniens quel effet mes accusateurs ont pu produire sur vous. Pour moi, en les écoutant, j'ai failli oublier qui je suis, tant leurs discours étaient persuasifs (*pithanôs*). Et pourtant, sans exagérer, ils n'ont pas dit un seul mot de vrai »[16]. Et plus loin, Socrate attaque frontalement Mélétos : « tu mens »[17]. Le mensonge peut donc conduire à une condamnation injuste et à la mort d'un innocent.

---

13 *Leg.* XI, 916d2-917a1, trad. A. Diès.

14 Le tribunal comme mise en scène des paroles mensongères conduit Platon à condamner la profession d'avocat : « Comment la Justice ne serait-elle pas dans l'humanité une belle chose, elle grâce à qui toutes les choses humaines se sont civilisées ? Et si la justice est une belle chose, comment ne serait-ce pas aussi une belle chose [...] que de plaider en faveur d'autrui ? Or, la réalité de ces sortes de belles choses souffrent d'un vice qui, s'étant spécieusement paré de nom d'art, les a exposées à la calomnie : un vice qui consiste précisément à dire, pour commencer, qu'il existe une certaine technique des procès [...] ; technique capable de donner la victoire, que soient en fait justes ou non les actes qui sont la matière de chaque procès. D'un autre côté, le cadeau que l'on fait de cet art ainsi que des discours qui sont le fruit dudit art, on le fait en échange d'un cadeau d'argent ! », *Leg.* XI, 937d8-938a2, trad. L. Robin.

15 *Grg.* 471e-472a, trad. M. Croiset.

16 *Ap.* 17a, trad. M. Croiset.

17 *Ibid.* 26a2.

Le mensonge est l'une des plaies de l'âme les plus visibles dans le mythe final du *Gorgias* :

> Lorsque les morts arrivent devant le juge [...] souvent [...] il constate qu'il n'y a pas une seule partie saine dans son âme, qu'elle est toute lacérée et ulcérée par les parjures et les injustices [...], que tout y est déformé par le mensonge et la vanité et que rien n'y est droit parce qu'elle a vécu hors de la vérité, que la licence enfin, la mollesse, l'orgueil, l'intempérance de sa conduite l'ont remplie de désordre et de laideur[18].

L'*alazonéia*, la vanité ou la parole fanfaronne des charlatans est souvent associée au mensonge par Platon et constitue l'une des modalités du discours faux et volontairement trompeur. Dans le *Phédon*, Simmias fait preuve de son bon naturel en affirmant : « À mon sens, les arguments qui emploient les vraisemblances à l'œuvre de la démonstration, j'ai conscience que ce sont des charlatans, qui, si l'on n'est pas contre eux sur ses gardes, excellent à abuser, en géométrie comme partout ailleurs »[19]. Et dans le *Phèdre* le cheval noir est dit « *hubreôs kai alazonéias hétairos* », « compagnon de la démesure et de la vantardise »[20]. Le naturel philosophe en revanche, tel qu'il est présenté au livre VI de la *République*, doit être « exempt de cupidité, de bassesse, de vanité et de lâcheté » (486b) et au contraire être attaché à la vérité « car un imposteur n'aura jamais part à la véritable philosophie » (490a). À ce goût de la vérité et des propos sobres et qui tiennent leurs promesses, Platon oppose la vie de l'âme du jeune homme démocratique où « les raisonnements et les opinions mensongers et fanfarons montent à l'assaut [de l'acropole de l'âme] »[21]. Or, dans le *Gorgias*, à la vue de l'âme déformée que nous avons évoquée, Rhadamante, nous dit Socrate : « l'envoie aussitôt, déchue de ses droits, dans la prison, pour y subir les peines appropriées » (525a) sans lui réserver le sort de « ceux qui ont commis les crimes suprêmes et qui à cause de cela sont devenus incurables (*aniatoi*) ». La plupart des méchants peuvent être redressés et s'améliorer selon la loi du *pathei mathos* qui justifie en partie les châtiments[22], seuls les « incurables » subissent des « supplices terribles, sans mesure et sans fin » (525c). Le mensonge et la fanfaronnerie n'ont pas la gravité du parricide ou des crimes

18 *Grg.* 524e-525a, trad. A. Croiset.
19 *Phd.* 92d, trad. L. Robin (Belles Lettres).
20 *Phdr.* 253e3, trad. L. Robin.
21 *Resp.* VIII, 560c, trad. G. Leroux.
22 « Pathei mathos », littéralement par « l'épreuve, apprendre » ou « par le pâtir, connaître », voir la présentation de ce topos tragique par Alain Maurice Moreau 1985, 258-261 : « la loi du *toi pathei mathos* ».

des tyrans dont Archéléos et Ardiée de Pamphylie sont les exemples les plus nets dans le *Gorgias* et au livre X de la *République.* Le parricide (ou matricide) est, comme on dira plus tard un acte « intrinsèquement pervers » pour Platon : au livre IX des Lois, l'Athénien fait allusion aux punitions de l'Hadès, mais note que la mythologie sur l'au-delà ne suffit pas à effrayer les hommes totalement vicieux : « Il faut donc que les châtiments infligés à ces gens pour de tels crimes, ici même, pendant la vie, ne soient, autant que possible, inférieurs en rien à ceux de chez Hadès »[23].

Alors que le parricide est incurable, le menteur et l'imposteur peuvent être amendés. Le vantard en effet exagère, en dit trop et trop souvent, mais il a un certain rapport à la vérité quand il fait mousser, pour parler familièrement, la moindre de ses réussites. Le Grand Robert nous apprend que l'étymologie de fanfaron est l'arabe *farfar* qui veut dire « bavard ». L'*alazonéia* se décline ainsi du plus au moins grave en allant de la franche imposture à la fanfaronnade quasi synonyme de gasconnade, qui, on peut en convenir facilement, n'est pas un péché mortel. L'âme des menteurs et des vantards est condamnée, selon le *Gorgias*, mais, comme l'indique Olympiodore dans son commentaire du dialogue, cette âme « salie et blessée »[24] laisse place tout de même à la purification du châtiment par quoi la santé de l'âme peut être retrouvée. Toute blessure n'entraîne pas la mort.

Le mensonge, n'étant pas intrinsèquement pervers, peut être utilisé par les dirigeants de la Belle Cité. Michèle Broze dans un article publié en 1986 « Mensonge et justice chez Platon » souligne que Platon n'hésite pas en quelque sorte à utiliser les armes des sophistes contre les valeurs sophistiques : « Si Platon recourt […] à la ruse du mensonge, il la détourne de son sens originel, et en particulier sophistique. La *mètis* du sophiste n'a ni règles ni restrictions ; elle est cause de distorsions et de bouleversements perpétuels. Au contraire, celle de Platon est destinée à assurer la stabilité de l'État et de respect de la justice, c'est-à-dire l'accomplissement par chacun de sa fonction propre »[25]. Les sophistes, tel Gorgias, enseignent aux particuliers à rendre fort le faible et faible le fort, à transformer les valeurs selon le célèbre texte de *République* VIII, inspiré de Thucydide (III, 82) :

> Donnant à la *honte* le nom de *stupidité*, ne la poussent-ils pas dehors, ignominieusement exilée ? Appelant lâcheté la sagesse, ils l'expulsent

23 *Leg.* IX, 881b, trad. A. Diès.

24 Olympiodorus, *In Platonis Gorgiam commentaria*, ed. L. Westerink, Leipzig, Teubner, 1970, 266.

25 Broze 1986, 46.

> en la couvrant d'outrages ? Faisant croire que la modération et le bon ordre dans la dépense sont rusticité et bassesse, ne les rejettent-ils, avec le concours d'un grand nombre de désirs inutiles, au-delà de la frontière ? […] [Et ils font rentrer] tout resplendissants, accompagnés d'un nombreux cortège, la tête couronnée, recevant leurs éloges en hommage, parés par eux de noms flatteurs, la démesure, appelée *distinction élégante* ; le refus de se laisser commander, *dignité d'homme libre* ; le libertinage, *grandes manières* ; l'impudence, *virilité*[26].

Socrate qualifie de telles métamorphoses de « discours et opinions pleins de fausseté et d'imposture (*pseudeis dè kai alazones logoi*) »[27]. Le mensonge noble, celui qui est dit *gennaion*, en 414b9 a, en revanche, le statut de mythe fondateur, de parole autorisée. Nous lisons ceci au livre III de la *République* :

> Si tout à l'heure nos arguments étaient corrects, et si réellement le faux est inutile aux dieux, tandis qu'aux hommes il est utile comme une espèce de drogue (*pharmakon*), il est visible que c'est quelque chose qu'il faut confier aux médecins, et que les particuliers ne doivent pas y toucher. […] C'est aux dirigeants de la cité, plus qu'à quiconque qu'il revient de dire le faux (*pseudesthai*), à l'intention des ennemis ou des citoyens, dans l'intérêt de la cité ; à tous les autres, il est interdit d'y toucher. Si un particulier ment aux dirigeants, nous le déclarerons aussi coupable, plus coupable même que le malade qui trompe son médecin[28].

Le premier mensonge que les philosophes rois s'autorisent est celui de l'autochtonie, le récit phénicien qui reprend la légende des Spartes nés des dents du dragon tué par Cadmos à quoi Platon rajoute ce qu'on peut appeler une sorte de racisme métallurgique où les hommes sont répartis selon que leur âme est d'or, d'argent ou de bronze (414b-415c). Jacques Brunschwig décrit les choses ainsi : « On diffusera dans la cité "de beaux mensonges" : tous les citoyens sont frères, fils de la même terre ; leur statut social est déterminé par le "métal" dont est faite leur âme, normalement identique à celui de leurs parents, mais exceptionnellement différent de lui »[29].

26 *Resp.* VIII, 560d-e, trad. L. Robin. Ces métamorphoses de vices en vertus correspondent à la figure de rhétorique nommée par Quintilien *paradiastolè*. (IX, 3, 65) ; voir entre autres textes, Isoc. *Areop.* 20 ; Arist. *Rh.* I.9 ; Démétrios, *Du style* §120 ; Cic. *Part. Or.* §81. Sur ce passage de la *République*, voir également l'article d'O. Renaut dans le même volume.

27 *Resp.* VIII, 560c3.

28 *Resp.* III, 389b, trad. P. Pachet.

29 Brunschwig 2001, 884.

Le mensonge d'État est également présent à propos de ce qu'on a pu appeler l'eugénisme de Platon présenté au page 459-462 du livre v sur la procréation des enfants, comparée à celle des oiseaux, des chiens et des chevaux[30]. Des sortes de haras humains sont évoquées où les tirages au sort donnant droit à des relations sexuelles sont truqués pour que les « jeunes vaillants à la guerre et ailleurs » soient privilégiés. Socrate introduit ces pratiques en disant : « Nos dirigeants risqueront de devoir recourir à une masse de mensonges et de tromperie, dans l'intérêt des dirigés. Et nous avons déclaré quelque part que dans l'ordre des drogues, toutes les choses de ce genre étaient utiles »[31]. *Pseudos* et *apatè* sont des *pharmaka* nécessaires pour préserver la paix sociale et maintenir un bon renouvellement des générations futures.

L'utilité politique du mensonge est encore mise en avant au livre II des *Lois* :

> Un législateur tant soit peu digne de ce nom [...] n'aurait-il pas, cette fois, plus qu'en toute autre circonstance où il aurait eu, dans l'intérêt du bien, l'audace de mentir à la jeunesse, commis son plus utile mensonge, le plus capable de faire accomplir à tous, non par force, mais librement, tout ce qui est juste[32] ?

La réponse de Clinias n'est pas d'un franc enthousiasme, certes, puisqu'il répond : « C'est un trésor que la vérité (*kalon men hè alètheia*), étranger, un trésor durable, mais elle ne semble pas aisée à faire admettre »[33], mais il n'en convient pas moins à la fin de cette séquence « je ne crois pas qu'aucun de nous deux puisse élever des doutes à l'encontre de ces principes » (664b). Le mensonge utile a donc bien sa place dans la cité des Magnètes et on ne voit pas trop pourquoi Leo Strauss parle d'un « pâle souvenir du noble mensonge » de la *République*[34].

Non seulement, la cité platonicienne laisse place au « noble mensonge » et à une casuistique de l'action vertueuse adaptée aux circonstances (pensons au célèbre exemple du dépôt au livre I de la *République*[35]), mais la pratique du logos dans les dialogues n'exclut pas, parfois, un recours à des figures du mensonge évoquées plus haut.

La *kompséia* à quoi le *Phédon* dit « adieu » selon une formule récurrente du dialogue (101c), et qui est attribuée explicitement aux sophistes dans le *Lachès*

---

30 Voir sur ce thème l'ouvrage d'Ajavon 2001.
31 *Resp.* V, 459c-d, trad. P. Pachet.
32 *Leg.* II, 663d-e, trad. des Places.
33 *Ibid.* 663e3-4.
34 Strauss 1990, 70.
35 Voir *Resp.* I, 331 e-332a, exemple devenu classique, par exemple chez Cicéron, *Off.* III, 25.

(197d), Socrate y a recours pour rendre compte de l'étymologie de *psukhè* à la page 400b du *Cratyle* : « Un nom qui serait bien de donner à cette puissance qui “supporte et maintient la nature” *phusin-okhei-ekhei* que de l'appeler *phusekhè* ; avec la possibilité aussi, en faisant de l'élégance, de dire *psukhè*, âme (*psukhèn kompseuomenon legein*) »[36]. Les tirages au sort truqués évoqués plus haut à propos de l'eugénisme sont explicitement qualifiés de *kompsoi* au livre V : « Il faudra je pense organiser d'ingénieux tirages au sort » traduit Emile Chambry, « afin que les sujets inférieurs rejettent la responsabilité de chaque union sur la fortune, et non sur les magistrats »[37]. Pierre Pachet traduit « tirages au sort subtils » ; Georges Leroux « sophistiqués » – avec ce commentaire : « Il s'agira donc de loteries mensongères, puisque les unions seront réglées secrètement par les dirigeants. La sophistication du processus servira de camouflage »[38]. On ne sait trop ce que peuvent être des loteries où, pour reprendre la traduction pudique de Victor Cousin, « le sort est habilement ménagé »[39], mais leur *kompséia* correspond à un mensonge rendu indécelable ou, au moins, acceptable.

La conclusion du livre de M. Détienne et J.-P. Vernant *Les ruses de l'intelligence* doit donc à l'évidence être nuancée quand ils écrivent que « la philosophie aristotélicienne réhabilite le savoir conjectural et l'intelligence qui procède par détours » en lui opposant « la Vérité platonicienne »[40], avec un v majuscule. Il y a bien une intelligence pratique chez Platon, qui sait s'adapter aux circonstances. De la même façon, alors que presque partout Platon condamne la dissimulation, il la conseille au livre VIII des *Lois* pour ceux qui sont en proie à « l'Aphrodite qui ne connaît pas de loi » (840e4) et qui doivent être régis par ce que Diès traduit par « une moralité de second ordre (*kalon deuterôs*) » (841b5-6). L'essentiel est de savoir cacher ses relations sexuelles hors mariage (le verbe *lanthanein* revient deux fois 841b2 et e1 dans cette analyse). Jean-Marie Bertrand explique ceci : « La dissimulation semble devoir être un mode obligé du fonctionnement de la société. Cela se manifeste d'ailleurs même dans les pratiques qui pourraient paraître anodines. Ainsi, l'on autorise les gens de moins de trente ans à cueillir pommes, poires et grenades sur le terrain d'autrui à condition qu'ils le fassent en cachette alors qu'il est loisible à tout propriétaire de les frapper s'il les surprend (*Lois*, VIII, 845b-c) »[41]. On le voit, le fameux cas de conscience de saint Augustin, rapporté au livre II des

36 *Cra.* 400b1-3.
37 *Resp.* V, 460a8-10, trad. E. Chambry.
38 Leroux 2002, 627 n. 46.
39 Cousin 1933, 274.
40 Détienne et Vernant 1974, 306.
41 Bertrand 1999, 382.

Confessions n'aurait pas sa place dans la cité des Magnètes : le vol des poires a eu lieu de nuit en toute discrétion[42].

Une ambiguïté analogue vaut pour l'*eirôneia* : elle est critiquée[43] et elle est utilisée par Socrate[44]. Aristote en fera l'une des deux espèces d'attitude qui s'opposent à l'homme véridique[45] : le vantard qui dit trop, et l'ironique ou réticent qui ne dit pas assez, tous deux déforment la vérité au point d'entrer peu à peu dans les eaux troubles du mensonge.

De façon symétriquement inverse, dire la vérité, toute la vérité ou du moins ce que l'on tient pour la vérité en utilisant la fameuse *parrhésia* sur quoi on a beaucoup écrit depuis la publication des cours de Foucault[46], n'est pas toujours bon.

La liberté de parole du poète est fortement encadrée dans les *Lois* : les gardiens des lois n'autoriseront la publication de poèmes qu'après cinquante ans pour ceux qui n'ont pas fait par ailleurs acte de bravoure, les héros pouvant publier plus tôt, mais après un contrôle strict de la bienséance. Pour cette « *en poièsesi parrhésia* », Platon note « ce que j'ai dit des exercices militaires ainsi que de la liberté de parole dans la composition poétique, doit valoir également pour les femmes aussi bien que pour les hommes »[47]. Le Platon des *Lois*, comme celui du livre V de la *République*, pense que la différence sexuelle est inessentielle, comme la calvitie pour un cordonnier. L'un des textes les plus importants pour la constitution de la pratique de la philosophie est, comme on sait, délivré par une femme, la prêtresse de Mantinée, Diotime. Maître ou maîtresse de vérité, Diotime ne ment pas, pas plus que Socrate plus tard quand il pratique la maïeutique.

---

42 « Il y avait, à proximité de notre vigne, un poirier chargé de fruits que ni leur beauté ni leur goût ne rendaient alléchants. Pour secouer cet arbre et le piller, notre bande de jeunes garnements organisa une expédition en pleine nuit […] », *Conf.* II, IV, 9, trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, 345. Sur cet épisode, voir la contribution d'I. Koch dans le présent volume.

43 L'Athénien des *Lois* condamne fermement la forme dissimulée (*ti eirônikon*) de l'athéisme (*Leg.* X, 908e1-2) et la voit présente dans toutes la série des grands menteurs où l'on trouve « des tyrans, des orateurs populaires, des généraux, de malins inventeurs d'initiations secrètes et les machinations de dénommés sophistes » (908d5-7, trad. A. Diès).

44 La pratique socratique de l'ironie apparaît dans différents passages du corpus : *Resp.* I, 337a4 (seule occurrence de la notion sous la forme du substantif *eirôneia*), *Ap.* 38a1, *Grg.* 489e1.

45 Voir *Eth. Nic.* IV, 11. Qu'on nous permette de renvoyer à nos analyses dans Laurent 2013, 111-118 : « leçon 11 : la véridicité ».

46 Voir notamment, Foucault 2009 et 2016.

47 *Leg.* VIII, 829 e5-6, trad. L. Robin.

Si la *parrhésia* du poète est encadrée et toutes les vérités de l'artiste contrôlées avant leur diffusion, il en est de même pour cet état de possession moins noble, mais plus fréquent qu'est l'ivresse. Là encore les *Lois*, au livre II, préconisent un encadrement réglé car, note Platon : « L'homme qui a bu devient d'abord et immédiatement plus enjoué qu'il n'était [...] finalement notre homme, persuadé de sa sagesse, n'est que franchise et liberté (*parrhèsia* [...] *kai eleutheria*), exempt de toute crainte au point de dire n'importe quoi sans sourciller et de faire, de même, n'importe quoi »[48]. Le célèbre dicton *in vino veritas* sert à justifier une sorte d'épreuve du vin qui sert aux politiques à discerner le naturel de chacun, mais cela ne se fera pas au petit bonheur ; tout au contraire, la *parrhésia* de l'homme ivre est répartie selon les âges de la vie : pas une goutte d'alcool avant dix-huit ans (666a), puis absorption modérée jusqu'à trente ans, et possibilité de réelles beuveries pour les hommes passés la quarantaine. Conclusion difficile à entendre pour un natif de la ville de Bordeaux : « Il ne faudrait à aucune cité des vignes nombreuses » (674c). Un dernier lieu où la *parrhésia* a des chances d'être excessive et dangereuse, c'est sur la scène politique de la démocratie telle que le livre VIII de la *République* la décrit (557b). Il ne s'agit pas bien sûr de mentir pour mentir, mais de ne pas dire tout ce que l'on pense, comme on le pense, quand on a envie de le dire : les règles de la parole dans la cité platonicienne sont clairement déterminées en vue de l'utilité politique.

Il apparaît ainsi que l'écriture platonicienne intègre toute la panoplie des discours possibles, Platon *polutropos* en un sens, propose des pastiches dans le *Banquet*, donne la parole à Aristophane, suscite le doute, brouille les cartes et utilise aussi parfois ce que saint Thomas nomme le « mensonge joyeux » (question 110, art. 4, solutions) celui qui est fait « par plaisanterie » et qui n'est pas un péché mortel (sauf pour les gardiens de la vérité que sont les juges et les docteurs). Il faudrait ici développer, non pas les passages ironiques de Platon, mais ceux où l'humour est à l'honneur en reprenant la distinction que Gilles Deleuze propose dans *Différence et répétition* : « l'ironie [...] apparaît comme un art des principes, de la remontée vers les principes, et du renversement de principes [...] l'humour [...] est un art des conséquences et des descentes, des suspens et des chutes »[49]. Il est peu probable en effet que Platon prenne au sérieux, je veux dire *stricto sensu*, l'affirmation sur le bonheur du tyran au livre IX de la *République* : « Par suite, si inversement, [...] on énonce à quelle lointaine distance est éloigné le roi par rapport au tyran, on trouvera la multiplication complètement achevée, que la vie du roi est sept cent vingt-neuf fois

48 *Leg.* I, 649a9-b5, trad. E. des Places.
49 Deleuze 1968, 12.

plus agréable, tandis que celle du tyran est plus misérable de ce même éloignement ! » – Glaucon répond aussitôt « quel prodigieux calcul tu as précipité sur nos têtes »[50]. « 729 » se dit en grec *enneakaieikosikaieptakosioplasiakis*, très certainement le mot plus long écrit dans les Dialogues, pas moins de trente-cinq lettres en grec[51]…

Et n'y a-t-il pas aussi de l'humour dans la transformation des héros grecs en oiseaux au livre X, Orphée en cygne, Thamyras en rossignol et Agamemnon en aigle ? « Plaisante volière » aurait pu dire Glaucon.

Dans le *Sophiste* Platon appellera de ses vœux une *gennaia sophistikè*, une « sophistique noble » (231b9) qui ressemble à s'y méprendre à la philosophie elle-même : il y avait donc une place à prendre pour le mensonge dans la recherche de la sagesse, l'amour du savoir et les « beaux discours » philosophiques, celle d'un mensonge lui aussi « noble » qui ne vise ni le bien particulier, ni le profit, et qui est comme purifié dans la lumière de l'Idée du Bien. Il y a donc une vertu du mensonge, exceptionnellement, une vertu de ce qui est le plus souvent le vice de celui qui n'a pas le courage de la vérité.

Bibliographie

Ajavon, F.-X. 2001: *L'eugénisme de Platon*. Paris: L'Harmattan.

Bertrand, J.-M. 1999: *De l'écriture à l'oralité. Lectures des* Lois *de Platon*. Paris: Publications de la Sorbonne.

Broze, M. 1986: "Mensonge et justice chez Platon". *Revue internationale de philosophie* 40, 38-48.

Brunschwig, J. 2001: "Platon. La *République*". In F. Châtelet, O. Duhamel et É. Pisier (dir.), *Dictionnaire des œuvres politiques*. Paris: Presses Universitaires de France [1986], 880-892.

Cassin, B. 1991: "Les Muses et la philosophie, éléments pour une histoire du *pseudos*". In P. Aubenque (dir.), *Études sur le* Sophiste *de Platon*. Napoli: Bibliopolis.

Cousin, V. 1933: *Œuvres de Platon*, tome 9, trad. Victor Cousin. Paris: Rey & Gravier.

Deleuze, G. 1968: *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.

Détienne M. et J.-P. Vernant, 1974: *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*. Paris: Flammarion.

Foucault, M. 2009: *Le courage de la vérité*. Paris: Gallimard-Seuil.

Foucault, M. 2016: *Discours et vérité* précédé de *La parrêsia*. Paris: Vrin.

50 *Resp.* X, 587d12-e5, trad. L. Robin.

51 Je dois à Isabelle Koch d'avoir prêté l'attention qu'il mérite à cet étrange passage ; voir Koch 2012.

Koch, I. 2012: "Justice et calcul moral dans quelques dialogues de Platon". *Sciences croisées* 10, 1-17.

Laurent, J. 2013: *Leçons sur l'*Éthique à Nicomaque *d'Aristote*. Paris: Ellipses.

Leroux, G. (trans.) 2002: *Platon. La République*. Paris: Flammarion.

Levinas, E. 2009 [1961]: *Totalité et infini*. Paris: Librairie Générale Française.

Maldiney, H. 2012 [1975]: *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*. Paris: Le Cerf.

Moreau, A. M. 1985: *Eschyle, la violence et le chaos*. Paris: Belles Lettres.

Strauss, L. 1990: *Argument et action des* Lois *de Platon*, trad. O. Berrichon-Sedeyn. Paris: Vrin.

CHAPITRE 7

L'excès sans la passion – Le problème du vice chez Aristote

Laetitia Monteils-Laeng
Université de Montréal

L'existence du mal semble à première vue contredire à elle seule le fait que les hommes ne sont capables de désirer que le bien. Si l'homme est mû vers le bien, l'injustice devrait en droit être impossible, et pourtant elle est possible et même bien réelle. Avant d'être un scandale moral, le mal et son existence posent le problème de leur possibilité, dès lors que, à ce qu'il semble, nous visions le bien dans toutes nos activités (*Eth. Nic.* I.1, 1094a). Problème qu'Aristote semble résoudre au niveau du vice en le concevant comme une corruption (*diastrophè*)[1] totale de l'âme qui, convaincue sous tous ses aspects de l'identité du bonheur et du plaisir, n'entrevoit pas d'autre possibilité d'agir et, partant, pas de raison de douter ni de regretter les mauvaises actions (*Eth. Nic.* VII.8, 1150a19-22). Le plaisir est le tout du bien pour le vicieux, sans pour autant qu'il se réduise à un être de purs appétits. Capable d'actions en accord avec sa *prohairèsis* (*Eth. Nic.* VII.6, 1148a16-20), il peut ainsi délibérer et désirer ce qu'il estime souhaitable. Chez le vicieux, raison et désir regardent dans la même direction. Rien n'interdit donc de penser que le vicieux puisse accomplir des actions complexes qui supposent l'intervention de la délibération. Cette façon de concevoir le vice que nous appelons décomplexée en raison de l'imperméabilité du vicieux au regret (*Eth. Nic.* VII.8, 1150a19-22) montre que, chez Aristote, le vice n'est pas une forme d'emportement et se pense en dehors du conflit psychique, du moins au livre VII de l'*Éthique à Nicomaque*.

En effet, le chapitre 4 du livre IX de l'*Éthique à Nicomaque* fait exception à cette peinture paradoxalement harmonieuse : alors qu'il traite de l'amitié et de cette modalité particulière qu'est l'amour de soi, Aristote nie que le vicieux puisse être pour lui-même un ami. Bien au contraire, celui-ci sombrerait plutôt dans ce qu'on pourrait appeler une forme de « haine de soi » se traduisant par la frustration de sa *boulèsis* au profit de la satisfaction de son *epithumia*

1 Le motif de la *diastrophè* (corruption ou perversion) exprime l'idée que ce qui est censé être porteur de la droite règle a été comme détourné vers ce qui est contre-nature (*para phusin*) (*Eth. Eud.* II.10, 1227a28-30). C'est plus précisément la *boulèsis*, tendance destinée à désirer le bien, qui désire, par perversion, le mal.

 | DOI:10.1163/9789004432390_009

(1166b6-13 et 18-25). Allant à l'encontre de la conception du livre VII, ce texte montre de façon assez inhabituelle « une tonalité platonicienne », selon la formule de Dirlmeier[2], et irait, pour certains, jusqu'à discréditer la conception aristotélicienne du vice[3]. Pour d'autres, ces deux conceptions sont compatibles : pour Irwin (2001, 83), l'ignorance de l'avantageux à la racine du vice en fait nécessairement une disposition instable ; Brickhouse (2003) y voit un portrait du vicieux en deux temps qui ne sauraient être superposés, mais qui constituent, lorsque juxtaposés, une explication chronologique de la psychologie vicieuse. Selon cette lecture, l'agent vicieux serait à sa façon initialement intègre, mais inévitablement destiné aux tourments décrits au livre IX, et c'est dans cette lignée que notre propos s'inscrit.

Ce que ces lectures laissent cependant pour une part inexpliqué, c'est l'intelligibilité même du modèle dit décomplexé qui s'avère hautement paradoxal : en associant le vice à la possibilité de délibérer qui suppose elle-même des appétits seulement « légers », voire inexistants (*Eth. Nic.* VII.6, 1148a16-20), Aristote sépare le vice de la violence, de l'agressivité pourtant propres aux *epithumiai* par nature impétueuses (*Eth. Nic.* III.15, 1119b7-9), d'autant plus quand elles sont abandonnées à elles-mêmes. La genèse du vice, qui correspond à une forme de complaisance à l'égard de ses appétits qui gagnent, à mesure qu'ils sont actualisés, en force, en intensité (*Eth. Nic.* III.15, 1119b9), semble s'opposer à la possibilité même de désirer autrement que de façon impétueuse. C'est l'idée même d'une stabilité dans le vice – car elle suppose celle des appétits, sinon leur faible intensité – qui semble contradictoire avec ses modalités d'acquisition. Cette difficulté est en partie perçue par Müller[4] pour qui l'agent vicieux est toujours sujet aux tensions intérieures décrites au livre IX. Mais en réduisant le modèle du livre VII à l'effet d'une analogie entre vertu et vice qui

2 Dirlmeier 1960, 546 n. 5. Cette interprétation est aussi celle d'Annas 1977, 553-554 pour qui la version du livre IX de l'*Éthique à Nicomaque* fait notamment écho au *Lysis* (214c-d) qui décrit l'homme mauvais comme « a pathetic mass of conflicts », ainsi que de Broadie et Rowe 2002, 419-420.

3 Cette interprétation qui fait du texte de *Eth. Nic.* IX, 4 un passage incohérent avec la psychologie du vice présentée au livre VII est partagée par d'autres exégètes (Grant 1885, 290-291, Gauthier-Jolif 1970, 733-734 ; Annas 1977, 254 ; Bostock 2000, 172-174).

4 Müller 2015, 462. Pour Müller, le vice n'est pas un trait de caractère stable et, comme l'*akrasia*, il suppose une disharmonie entre les espèces de désir. Cette lecture présuppose toutefois que l'*akrasia* soit une *hexis prohairètikè* (disposition à choisir), ce qu'elle n'est pas, contrairement au vice (*Eth. Nic.* VI.2, 1139a23), puisque l'*akratès* agit sous l'effet d'un *pathos*. L'*akrasia* peut être assimilée à une *hexis* (1150a15), mais jamais à une *hexis prohairètikè*. L'*akrasia* est génériquement semblable au vice, mais spécifiquement différente (1145a36-b2). Voir Monteils-Laeng 2014, 280-285.

en gommerait artificiellement l'instabilité inhérente, il ne répond pas directement au problème que nous venons de soulever.

Le vicieux agit sur la base d'un système de valeurs perverties mais organisées autour de son plaisir érigé en principe guidant son existence. L'ensemble de son âme désirante, mais aussi sa raison collabore à la réalisation de cette fin (I). La faiblesse de ses appétits est cependant l'effet d'une impuissance à supporter la moindre peine ou à résister au moindre plaisir. L'attrait pour le plaisir opère comme une contrainte intérieure en interdisant d'agir autrement que par plaisir, ce que met notamment en valeur la genèse du vice (II). Dans ces conditions, les conflits intérieurs qui tiraillent le vicieux, tel qu'il est décrit au livre IX, apparaissent, non pas comme une conception alternative au modèle dit décomplexé, mais comme l'effet d'une vie vouée exclusivement à la satisfaction de ce qui en nous est par nature insatiable, nos appétits (III).

I

Le livre VII met en place un modèle de vice qui semble correspondre à une disposition stabilisée de l'âme : l'ensemble des instances psychiques est comme unifié autour d'une même fin, le plaisir, à la réalisation de laquelle collabore une puissance rationnelle aux fonctionnalités en apparence intactes.

Le plaisir constitue pour le vicieux la fin ultime de l'existence (*Eth. Nic.* 1150a19-22, 1151a13-14, 1152a5-6) et coïncide avec sa conception du bonheur. Ce qu'il estime être bon coïncide avec ce qu'il désire comme plaisant, sa *boulèsis* est corrompue au point où il confond le bien (*agathon*) et le plaisir (*hèdonè*) :

> Chez la plupart des hommes, au contraire, l'erreur semble bien avoir le plaisir pour cause, car, tout en n'étant pas un bien, il en a l'apparence ; aussi choisissent-ils ce qui est agréable comme étant un bien, et évitent-ils ce qui est pénible comme étant un mal[5].

La majeure partie des hommes estime et désire comme bon ce qui lui semble bon, ignorant le bien véritable. Au bien réel, elle substitue un bien apparent sous lequel chacun conçoit ce qu'il trouve agréable en fonction de ses particularités. Abusés par le pouvoir de séduction du plaisir, la plupart des hommes

5 *Eth. Nic.* III.6, 1113a33-b2 : ἐν τοῖς πολλοῖς δὲ ἡ ἀπάτη διὰ τὴν ἡδονὴν ἔοικε γίνεσθαι· οὐ γὰρ οὖσα ἀγαθὸν φαίνεται. αἱροῦνται οὖν τὸ ἡδὺ ὡς ἀγαθόν, τὴν δὲ λύπην ὡς κακὸν φεύγουσιν. Sauf contre-indication, toutes les traductions de l'*Eth. Nic. sont* empruntées à celle de Tricot (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot. Paris : Vrin, 1967).

croient désirer le bien mais poursuivent en réalité le seul plaisir. La *boulèsis* qui désire ce que le *logistikon* estime *agathon*[6] ne cesse pas de fonctionner même si elle adopte l'objet de l'*epithumia* qui poursuit le plaisir et fuit la peine par nature (*Eth. Nic.* III.4, 1111b16-18). Chez le vicieux, cet acte d'identification du bien au plaisir est permanent[7], le principe du bien étant détruit (*Eth. Nic.* VI.5, 1140b16-20), aucune alternative au plaisir n'est envisageable. L'unification de l'âme désirante autour du plaisir ne signifie cependant pas qu'il n'existe qu'une différence nominale entre ses différentes espèces et que ce qui est estimé souhaitable soit absorbé ou disparaisse au profit de ce qui est trouvé plaisant[8]. Le vicieux dispose d'une *boulèsis* corrompue qui, en souhaitant le plaisir, désire

6 La *boulèsis* est un désir pour le bien (*agathon*) tel qu'il est estimé par le raisonnement (*logistikon*) : *Top.* IV.5, 126a13 et VI.8, 146b5. C'est une façon de désirer dotée d'une dimension intellectuelle qui intègre un mécanisme rationnel qui réfléchit sur le bien véritable.

7 Le vice est en effet un mal continu (*ponèria sunèches*) et non intermittent, là où l'*akrasia* est un mal seulement chronique, ce qui suppose que le bien puisse être conçu en dehors du plaisir (*Eth. Nic.* VII.9, 1150b32-35). L'ensemble de l'extrait (*Eth. Nic.* III.6, 1113a22-b2) semble supposer que la plupart des hommes (*oi polloi* en 1113a33) soient vicieux, la substitution du plaisir au bien étant le fait du vicieux et non de l'*akratès* pour qui l'attrait du plaisir est capable d'empêcher l'actualisation de la *prohairèsis* et du souhait qu'elle requiert en amont, sans pour autant identifier le plaisir au bien. Ce texte oppose l'homme de bien (*spoudaios*, 1113a30) au reste de l'humanité sans introduire de nuance dans l'ensemble des non vertueux, de façon sans doute à mettre en avant la possibilité de l'existence du bien réel, alors même qu'il n'est pas universellement souhaité. Au livre VII de l'*Éthique à Nicomaque* (1150a9-16), Aristote réaménage l'ensemble non-vertueux en distinguant entre les deux extrêmes que sont le vice et la vertu des dispositions (*hexeis* en 1150a15) intermédiaires : *akrasia* (incontinence), *enkrateia* (continence), *malakia* (mollesse) et *karteria* (endurance) qui sont toutes des façons de se comporter par rapport « aux plaisirs et aux peines dues au toucher et au goût » (1150a9). Ces dispositions sont toutefois conçues comme des façons d'être qui se distinguent du comportement le plus courant (l'*akrasia* consiste à céder à des plaisirs que la majorité peut vaincre, l'*enkrateia* triomphe de ceux auxquels la plupart succombent, et il en est de même par rapport à la peine pour la *malakia* et la *karteria*). Le propos se clôt sur l'idée que la majeure partie des hommes sont dans une situation intermédiaire par rapport à ces dispositions, tout en penchant plus souvent vers l'*akrasia* et la *malakia*. Au final, la majeure partie des hommes seraient juste un peu meilleurs que l'*akratès* et le *malakos* tout en étant un peu moins bons que l'*enkratès* et le *karterikos* (1150a15-16). Ce qui suppose que la plupart des hommes sont certes plutôt mauvais, mais pas vicieux.

8 Si le vicieux était un être de purs appétits, il ne pourrait agir que de façon impulsive et ne serait donc pas capable de *prohairèsis*. L'*epithumia* étant une façon de désirer aveugle à tout ce qui va au-delà de l'immédiateté, d'autant plus quand elle n'est pas régulée par l'*orthos logos* : *De An.* III.10, 433b8-10 : ἡ δ' ἐπιθυμία διὰ τὸ ἤδη· φαίνεται γὰρ τὸ ἤδη ἡδὺ καὶ ἁπλῶς ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν ἁπλῶς, διὰ τὸ μὴ ὁρᾶν τὸ μέλλον. « L'appétit nous entraîne dans la seule vue de l'immédiat : car le plaisir du moment paraît être agréable absolument et bon absolument, du fait qu'on ne voit pas l'avenir » (trad. E. Barbotin, Aristote, *De l'âme*. Paris : Les Belles Lettres, 1980).

en réalité le mal (*to kakon*)[9], même si l'agent demeure persuadé qu'il lui faut poursuivre le plaisir comme un bien (*Eth. Nic.* VII.4, 1146b22-23). L'objet de la *prohairèsis* est en effet non pas le plaisir ou la peine, mais le bien et le mal (*Eth. Nic.* III.4, 1111b33-34). Or le vicieux agit par choix. Dans sa perversion (*diastrophè*), la *boulèsis* reste donc fonctionnelle. Le vicieux n'est pas possédé par ses appétits, sa raison ne s'en trouve pas atrophiée au point de ne plus pouvoir calculer ou concevoir le bien.

Le vicieux évalue en effet l'objet de son désir de façon concordante, contrairement à l'*akratès* pour qui ce qui est désiré comme bon par sa *boulèsis* peut être repoussé comme désagréable par son *epithumia*[10]. Ce qui le distingue de l'*akratès*, ce n'est pas forcément l'objet du désir (plaisirs excessifs), mais la façon dont il procède pour l'obtenir. Le vice a ceci de spécifique, par rapport aux autres travers moraux (*Eth. Nic.* VII.1, 1145a15-17), qu'il s'accomplit en accord avec la *prohairèsis*, et non en son absence totale (comme la bestialité), ni même à son encontre (comme l'*akrasia*) :

> Mais, tout en s'intéressant aux mêmes objets, leur comportement à l'égard de ces objets n'est pas le même, les uns agissant par choix délibéré, et les autres en dehors de tout choix. Aussi donnerions-nous le nom de déréglé à l'homme qui, sans concupiscence ou n'en éprouvant qu'une légère, poursuit les plaisirs excessifs et évite les peines modérées plutôt qu'à celui qui en fait autant sous l'empire de violents appétits[11].

Ce n'est pas sous la pression d'un appétit transformé en *pathos* que le vicieux agit. Bien au contraire, son appétit n'est pas impétueux, il supporte même de ne pas être immédiatement satisfait et d'être comme médiatisé par la réflexion. Le vicieux est capable de *prohairèsis*, il peut donc délibérer, c'est-à-dire soumettre son désir pour l'agréable à l'examen de ses conditions de possibilité, même si au final il s'agit de maximiser son plaisir. Il n'est pas systématiquement aveuglé

9 *Eth. Eud.* II.10, 1227a28-30 : ὁμοίως δὲ καὶ ἡ βούλησις φύσει μὲν τοῦ ἀγαθοῦ ἐστί, παρὰ φύσιν δὲ καὶ τοῦ κακοῦ, καὶ βούλεται φύσει μὲν τὸ ἀγαθόν, παρὰ φύσιν δὲ καὶ διαστροφὴν καὶ τὸ κακόν. « De la même manière le souhait, par nature, porte sur le bien et aussi, mais contre sa nature, sur le mal : aussi souhaite-t-on par nature le bien, mais contre nature, par perversion, on souhaite le mal » (trad. V. Décarie). Seul ce chapitre de l'*Éthique à Eudème* mentionne la « perversion » (*diastrophè*) comme facteur à même d'expliquer ce dévoiement de la *boulèsis* vers le *kakon*.

10 *De. An.* III.11, 434a14. Sur l'opposition des objets de la *boulèsis* et de l'*epithumia* chez l'*akratès*, voir Monteils-Laeng 2014, 160-174, 188-192.

11 *Eth. Nic.* VII.6, 1148a16-20 : οἳ δ' εἰσὶ μὲν περὶ ταὐτά, ἀλλ' οὐχ ὡσαύτως εἰσίν, ἀλλ' οἳ μὲν προαιροῦνται οἳ δ' οὐ προαιροῦνται. διὸ μᾶλλον ἀκόλαστον ἂν εἴποιμεν ὅστις μὴ ἐπιθυμῶν ἢ ἠρέμα διώκει τὰς ὑπερβολὰς καὶ φεύγει μετρίας λύπας, ἢ τοῦτον ὅστις διὰ τὸ ἐπιθυμεῖν σφόδρα.

par la perspective d'un plaisir immédiat. Il y a en effet des vicieux « sophistiqués » (Sherman 1989, 112) qui savent sacrifier une jouissance instantanée à la promesse d'une satisfaction future plus grande, ou qui sont susceptibles de comparer différentes possibilités d'action. On peut ainsi imaginer que la réalisation d'un désir pour un plaisir lui-même excessif (manger des mets raffinés en excès) requiert une recherche relativement complexe des moyens appropriés (cuisiner un plat particulièrement compliqué exige qu'on ne se jette pas immédiatement comme un glouton sur la nourriture). Ce faisant la réalisation de ce désir va être temporairement différée par une délibération qui exige elle-même que le désirable soit pris en charge par une *boulèsis* capable d'envisager l'*orekton* à long terme. La *boulèsis* est en effet une façon de se rapporter à son objet spécifique qui n'exige pas la satisfaction immédiate du désir. Le vicieux dispose de cette possibilité de désirer qui se détache de l'impulsion comprise comme réponse immédiate à un *stimulus* extérieur. Il peut alors, à partir de sa *boulèsis*, calculer au mieux – car il est des vicieux habiles qui disposent de ce qu'Aristote appelle la fourberie (*panourgia*) (*Eth. Nic.* VI.13 1144a23-36) – les moyens les plus propres à concrétiser son désir, en traduisant le contenu de sa *boulèsis* en ce qui est matériellement faisable ou possible ; enfin il se décide et agit. Dans ces conditions, bien que poursuivant le plaisir comme une fin, il est capable d'élaborer un calcul complexe pour obtenir ce qu'il veut.

La faible intensité qu'Aristote prête aux *epithumiai* du vicieux (11148a18) ne saurait se confondre avec une quelconque régulation de ses désirs, pas plus qu'avec leur usure, puisqu'il prend toujours du plaisir à les satisfaire. Néanmoins l'agent vicieux n'a pas besoin de convoiter (*epithumein*) intensément, voire pas du tout, pour agir par plaisir. Cela ne veut pas dire qu'il agit sans désirer. Le désir est le moteur nécessaire de l'action, la raison étant par elle-même inerte (*De An.* III.10, 433a23-24). Mais ses autres désirs, notamment sa *boulèsis* corrompue, ont également pour fin le plaisir. Une excitation minimale – et parfois même aucune excitation – suffit donc à déclencher l'action. Au final, la simple perception d'un plaisir possible dès lors qu'il est identifié comme désirable suffit à le convaincre d'aller à sa recherche, toutes les opportunités sont bonnes à prendre.

Pour Aristote, le vicieux n'agit pas par manque de contrôle de soi. Le vicieux apparaît comme un agent dépassionné, bien que déréglé, qui met l'ensemble de ses facultés au service de son bon plaisir. La faiblesse, voire l'absence de ses appétits, autorise le vicieux à agir de façon réfléchie, et s'explique aussi par le fait qu'aucun désir alternatif n'est susceptible d'entraver sa recherche des plaisirs. Pourtant, la faible intensité de ses appétits semble difficilement s'articuler avec la genèse du vice qui correspond à l'acquisition progressive d'une

habitude à agir toujours de la même manière, mais aussi au renforcement d'une tendance à laisser libre court à certains de ses appétits qui encourage donc *a priori* leur intensification.

II

La possibilité de délibérer et d'agir en accord avec sa *prohairèsis* ne signifie pas que le vicieux agisse en connaissance de cause, même s'il est responsable de ce qu'il est devenu. La faiblesse de ses appétits est d'abord le fruit d'une impuissance à agir autrement que par plaisir et d'une ignorance de son véritable intérêt.

Le caractère incurable et définitif du vice dont l'absence de remords constitue l'un des symptômes les plus saillants (*Eth. Nic.* VII.8 1150a19-22) suppose en amont un processus d'acquisition qui engage la responsabilité de l'agent. C'est à force de répéter des actes identiques qui, à chaque occurrence, renforcent la tendance à toujours agir de la même façon, que l'agent contracte une disposition (*hexis*) vicieuse :

> Nous répondons qu'en menant une existence relâchée les hommes sont personnellement responsables d'être devenus eux-mêmes relâchés, ou d'être devenus injustes ou intempérants, dans le premier cas en agissant avec perfidie et dans le second en passant leur vie à boire ou à commettre des excès analogues : en effet, c'est par l'exercice des actions particulières qu'ils acquièrent un caractère du même genre qu'elles[12].

Le vice comme la vertu s'acquiert par l'habitude (*Eth. Nic.* III.7, 1114b16-21). L'habitude, distincte de l'apprentissage, n'est cependant pas, en tant que processus, complètement étrangère à la raison. La formation des dispositions éthiques constitue des modifications de l'*èthos* (caractère) qui correspond à l'âme irrationnelle, mais en tant que celle-ci est susceptible d'obéir à la raison (*Eth. Nic.* I.13 1102b28-1103a10). Le vice est, comme la vertu, une *hexis prohairètikè* (*Eth. Nic.* VI.2, 1139a23), une disposition ou une inclination à choisir[13],

12 *Eth. Nic.* III.7, 1114a4-7 : ἀλλὰ τοῦ τοιούτους γενέσθαι αὐτοὶ αἴτιοι ζῶντες ἀνειμένως, καὶ τοῦ ἀδίκους ἢ ἀκολάστους εἶναι, οἳ μὲν κακουργοῦντες, οἳ δὲ ἐν πότοις καὶ τοῖς τοιούτοις διάγοντες.

13 Voir la mise au point récente de Morel 2017, 147-148 et Murgier 2013, 141. Pour Merker 2011, 298, « le vicieux est tout autant que le vertueux dans une disposition psychique où la pensée est directrice », le vice comme la vertu « n'adviennent à l'être que par l'hégémonie de la pensée […] Le vice au sens strict n'est pas pulsionnel ni passionnel. […] <Il y a > suspension des passions <mais pas > suppression <des passions> ». Si chez le vicieux désir

à user de notre désir accompagné de notre rationalité pratique. C'est une (pré) disposition, donc une certaine configuration du caractère (*èthos*) qui correspond au désir, mais qui ne nous détermine pas nécessairement à agir, en nous ôtant le pouvoir de décider de nos actions.

Le vice nous dispose sans nous déterminer, même si, comme le souligne l'asymétrie entre, d'une part, les *hexeis* dont la constitution et les productions – en termes d'actes produits – nous échappent au moins partiellement et, d'autre part, les actions ponctuelles que nous maîtrisons, les possibilités d'agir se réduisent dès lors que l'âme est fixée en *hexeis* :

> Mais nos actions ne sont pas volontaires de la même façon que nos dispositions : en ce qui concerne nos actions, elles sont sous notre dépendance absolue du commencement à la fin, quand nous en savons les circonstances singulières ; par contre, en ce qui concerne nos dispositions, elles dépendent bien de nous au début, mais les actes singuliers qui s'y ajoutent par la suite échappent à notre conscience, comme dans le cas des maladies ; cependant, parce qu'il dépendait de nous d'en faire tel ou tel usage, pour cette raison-là nos dispositions sont volontaires[14].

La part de responsabilité du vicieux dans la formation de son caractère n'entame en rien le fait qu'il a perdu pour de bon sa liberté d'agir autrement[15] :

---

et raison se retrouvent autour du même objet (le plaisir), ce n'est toutefois pas en vertu d'une « hégémonie de la pensée » (*ibid.* 295), dans la mesure où ce terme implique que les désirs soient contrôlés par la pensée. L'homogénéisation de l'âme vicieuse est plutôt l'effet de la collaboration de ces deux puissances dont aucune n'exerce de prédominance sur l'autre. L'identification du désirable qui se constitue en moteur de l'agir est conjointement faite par le désir et l'une des facultés discriminantes (*De An.*, III.10, 433b27-29). Voir Monteils-Laeng 2013, 446-456.

14 *Eth. Nic.* III.7, 1114b30-1115a3 : οὐχ ὁμοίως δὲ αἱ πράξεις ἑκούσιοί εἰσι καὶ αἱ ἕξεις· τῶν μὲν γὰρ πράξεων ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους κύριοί ἐσμεν, εἰδότες τὰ καθ' ἕκαστα, τῶν ἕξεων δὲ τῆς ἀρχῆς, καθ' ἕκαστα δὲ ἡ πρόσθεσις οὐ γνώριμος, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἀρρωστιῶν· ἀλλ' ὅτι ἐφ' ἡμῖν ἦν οὕτως ἢ μὴ οὕτω χρήσασθαι, διὰ τοῦτο ἑκούσιοι. Voir aussi *Eth. Nic.* III.15, 1119a31-33.

15 La description du processus qui conduit à la fixation de l'âme désirante en *hexeis* vicieuses apparaît dans le contexte de la réfutation du paradoxe socratique. Si nul n'est méchant de son plein gré, alors la vertu devrait être elle aussi *akôn*, étant donné la similarité de leur processus d'acquisition (*Eth. Nic.* III.7, 1114b17-21). La séduction exercée par le plaisir n'opère pas comme une contrainte extérieure, les actes faits par appétit (*epithumia*), parce qu'ils sont accompagnés de plaisir, ne sauraient être malgré soi (*akôn*) (*Eth. Nic.* III.3, 1111a3, 1111a32-b). L'ignorance de ce qui nous est avantageux ne suffit pas à rendre nos actes *akôn*. Elle n'équivaut pas à l'ignorance d'une des circonstances conditionnant l'action et qui en dénature le sens (*Eth. Nic.* III.2, 1110b27-33). En ce sens, le vicieux n'agit pas « par ignorance » (*di'agnoian*), en raison de ce qu'il ignore, mais « dans l'ignorance » ou « en ignorant » (*agnoôn*), en tant que ce sont ses propres actions qui l'ont mis dans un tel état d'ignorance (*Eth. Nic.* III.10, 1110b26-28).

« Ainsi en est-il pour l'homme injuste ou intempérant : au début il leur était loisible de ne pas devenir tels, et c'est ce qui fait qu'ils le sont volontairement ; et maintenant qu'ils le sont devenus, il ne leur est plus possible de ne pas l'être »[16]. La fabrique du vice est décrite comme une transformation progressive d'un *èthos* au départ partiellement indéterminé – au point où il est loisible au vicieux *en devenir* de ne pas faire ce qu'il fait et de faire ce qu'il ne fait pas[17] – en vice avéré. Le point de basculement se situe au moment où l'*èthos* se fige en *hexeis* qui orientent désormais la *prohairèsis* dans une direction définitivement fixée, au point où certains, comme Furley (1967, 161-162, 185-194, 215-225), affirment qu'il n'y a d'actions vraiment libres qu'avant la formation du caractère en *hexeis*, *i.e.*, quand l'agent peut encore choisir entre deux actions contraires. Bien que son caractère soit fixé en *hexeis*, doit cependant subsister un espace minimum d'indétermination qui laisse au vicieux le loisir d'exercer sa *prohairèsis*. La formation de nos dispositions morales se fait par l'habitude. Or si ce qui est fait par habitude a presque la régularité de ce qui arrive par nature[18], Aristote ménage aussi, au sein de ce qui arrive « le plus souvent », une place à part de ce qui arrive *pephuken* à ce qui se produit par habitude[19]. S'il est désormais impossible au vicieux de souhaiter autre chose que le plaisir, il lui est toujours loisible de renouveler les moyens d'y accéder, en aménageant différemment, selon les circonstances, les finalités secondaires (honneur, amour de l'argent, possible affection pour ses proches) qu'il est capable de concevoir et de désirer, même si elles se tiennent ultimement sous la tutelle du plaisir.

Ce que le vice détruit en réalité, c'est bien la capacité à voir la véritable finalité de l'action humaine[20]. L'ignorance à la racine du vice est bien plus qu'une simple absence. L'erreur (*hamartia*) du vicieux porte sur ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter (*Eth. Nic.* III.2 1110b27-33). Le vicieux a agi de façon à détruire

16 *Eth. Nic.* III.7, 1114a19-21 : οὕτω δὲ καὶ τῷ ἀδίκῳ καὶ τῷ ἀκολάστῳ ἐξ ἀρχῆς μὲν ἐξῆν τοιούτοις μὴ γενέσθαι, διὸ ἑκόντες εἰσίν· γενομένοις δ' οὐκέτι ἔστι μὴ εἶναι.

17 Le vicieux en devenir a même conscience de ce que ses actions favorisent la fixation en son âme d'*hexeis* vicieuses (*Eth. Nic.* III.7, 1114a9-10). Di Muzio 2000, 205 en déduit que le vice ne peut être définitivement incurable, car l'homme vicieux n'a pas pu oublier ce qu'il a su (à savoir que s'engager dans un certain type d'activités produit un état de caractère correspondant). Cela revient toutefois à ne pas prendre la mesure de la radicalité de la transformation que représente la fixation en l'âme d'*hexeis* qui déterminent le désir dans une certaine direction une fois pour toutes (1114a19-21) et de la complète destruction du principe du bien.

18 *Rh.* I.11, 1370a6-7 ; *Eth. Nic.* VII.9, 1152a30-31 ; *Mem.* 2, 452a26-30.

19 *Mem.* 2, 451b10-14 ; *Rh.* I.11, 1370a6-9 : l'habituel (ce qui arrive souvent/*pollakis*) serait une déclinaison de ce qui arrive par nature (toujours/*aei*), sur un mode mineur. Morel 1997, 137 « l'habitude peut donc faillir plus souvent que la nécessité ».

20 Ce qu'ignore le vicieux est tour à tour identifié aux « choses qu'il doit faire et celles qu'il doit éviter » (1110b28), « ce qui lui est avantageux » (1110b31), aux « règles générales de conduite » (1110b35), au « bien véritable » (1113a17), à « la fin » (1114b5).

en lui la possibilité de connaître la droite règle. Son ignorance est le produit d'une négligence (*ameleia*)[21], de manque de soin localisé au niveau de la *prohairèsis*, non pas en tant que celle-ci porte sur les moyens, mais dans la mesure où elle est en rapport avec la fin désirée[22]. Le vicieux décomplexé est aussi un vicieux déshumanisé[23]. Le vice constitue en effet une forme d'achèvement dans la dénaturation du principe du bien, là où la vertu parachève notre nature (*Eth. Nic.* II.1, 1103a23-26).

En détruisant toute possibilité de concevoir le bien, le vicieux se condamne à une forme d'impuissance à résister au plaisir, à supporter la frustration et donc la peine en tant qu'elle dérive de l'absence de plaisir :

> En ce qui regarde d'autre part les peines, on n'est pas, comme pour le courage, appelé modéré parce qu'on les endure, ni déréglé parce qu'on ne les supporte pas, mais on est appelé déréglé parce qu'on s'afflige outre mesure de ne pas trouver les plaisirs qu'on recherche (et même c'est le plaisir qui nous cause de la peine) […][24].

Impuissance que le portrait décomplexé du vicieux dressé au livre VII a tendance à atténuer au profit de sa capacité à délibérer en vue du plaisir. Mais c'est bien parce qu'il est incapable de résister à l'appel du plaisir, si minime soit-il,

21 *Eth. Nic.* III.7 1114a1-3 : ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, ὅσα δι' ἀμέλειαν ἀγνοεῖν δοκοῦσιν, ὡς ἐπ' αὐτοῖς ὂν τὸ μὴ ἀγνοεῖν· τοῦ γὰρ ἐπιμεληθῆναι κύριοι. « [Car <on punit>] de même toutes les autres fois où l'ignorance nous paraît résulter de la négligence, dans l'idée qu'il dépend des intéressés de ne pas demeurer dans l'ignorance, étant maîtres de s'appliquer à s'instruire ». Ce que le vicieux ignore, il devrait le savoir. L'un des arguments convoqués par Aristote pour renverser, au moins en partie, le paradoxe socratique est qu'en un sens il est contradictoire avec la pratique concrète des tribunaux qui punissent en distinguant deux formes d'homicide. La qualification des actes en « de plein gré » ou « malgré soi » semble d'ailleurs bien être effectuée sur le modèle du jugement, du point de vue de la répression extérieure, c'est-à-dire par un tiers et de façon rétrospective (Merker 2011, 357).

22 Si la délibération (*bouleusis*) porte exclusivement sur les moyens en vue de l'action (1112b11-12), ça n'est pas le cas de la *prohairèsis* qui porte aussi sur les moyens (1111b26-27) mais en tant qu'ils s'articulent à une fin désirée (1113a9-11). En ce sens, la *prohairèsis* porte également sur la fin, sur le bien et le mal (1111b33-34) et nous confère des qualités, sous entendues des qualités morales (1112a1-2).

23 En ne recherchant que les plaisirs corporels communs aux hommes et aux animaux, plaisirs serviles et bestiaux (ἀνδραποδώδεις καὶ θηριώδεις) (*Eth. Nic.* III.13, 1118a25), l'*akolastos* ne vit pas en homme, mais en bête (θηριῶδες) (*ibid.* 1118b1-4). L'*akolasia* est en cela paradigmatique du vice, non pas parce qu'elle en serait une version médiane, mais parce qu'elle est ce qui dégrade le plus l'homme, le rabaisse.

24 *Eth. Nic.* III.13, 1118b28-32 : περὶ δὲ τὰς λύπας οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἀνδρείας τῷ ὑπομένειν λέγεται σώφρων οὐδ' ἀκόλαστος τῷ μή, ἀλλ' ὁ μὲν ἀκόλαστος τῷ λυπεῖσθαι μᾶλλον ἢ δεῖ ὅτι τῶν ἡδέων οὐ τυγχάνει (καὶ τὴν λύπην δὲ ποιεῖ αὐτῷ ἡ ἡδονή) […].

qu'il n'a pas besoin de désirer de façon violente ou impétueuse. La légèreté de ses appétits, voire leur absence (1148a18), n'est pas le signe de leur modération, mais l'effet d'une impuissance à résister à la moindre tentation, dont l'envers est la peine exagérée que suscite en lui la moindre frustration. Son degré d'endurance à la peine est aussi faible que sa capacité à résister au plaisir. Si Aristote en vient à affirmer que le vicieux n'agit que sous l'effet d'appétits légers, c'est aussi parce que l'hypothèse inverse semble excéder les possibilités humaines : « car que ne ferait pas le premier [l'*akolastos* par rapport à l'*akratès*] si un appétit juvénile ou un chagrin violent venait s'ajouter en lui quand il se verrait privé des plaisirs nécessaires »[25]. La faible intensité de ses appétits ne l'empêche pas de ressentir une peine excessive quand l'objet de son désir se soustrait à lui. L'affliction éprouvée par le vicieux en cas de frustration n'a ainsi rien à voir avec celle que peut ressentir l'*enkratès*, quand il se force à résister à ce qu'il convoite comme agréable, au nom de la droite règle (*Eth. Nic.* VII.11, 1151b32-1152a3). L'affliction du vicieux a pour cause le plaisir raté, et non la frustration d'un désir concurrent, comme chez l'*enkratès* qui souhaite ce qu'il ne convoite pas.

Si les appétits du vicieux sont faibles, ils ne sont pas pour autant stables. Il ne faut pas confondre la fixité de l'*hexis* vicieuse qui dit avant tout son caractère incurable avec une forme de constance dans son désir. Rien ne dit que le vice une fois fixé dans l'âme soit un état qui ne s'aggrave pas. L'idée d'une stabilité dans le vice est d'ailleurs difficilement concevable en l'absence de toute régulation. C'est par rapport au plaisir corporel (spécifiquement les plaisirs du goût et du toucher) qu'il y a *akolasia* (*Eth. Nic.* III.13, 1118a23-26). Ce type de plaisir est lui-même recherché par les appétits qui se divisent toutefois en deux espèces : « communs et naturels à tous les hommes », « propres et adventices » (*ibid.* 1118b8-9). La seconde espèce qui correspond à une individualisation du désir varie selon les individus (*ibid.* 1118b21-22), là où les premiers ne pèchent que dans le sens de l'exagération (*ibid.* 1118b16). Aristote énumère alors les multiples façons par lesquelles le déréglé peut sombrer dans l'excès :

> En effet, alors qu'on dit généralement de quelqu'un qu'il aime à la folie telle ou telle chose, soit parce qu'il prend plaisir à des choses qu'on ne doit pas désirer, ou parce qu'il dépasse la mesure courante, ou enfin parce

25 *Eth. Nic.* VII.6, 1148a21-22 : εἰ προσγένοιτο ἐπιθυμία νεανικὴ καὶ περὶ τὰς τῶν ἀναγκαίων ἐνδείας λύπη ἰσχυρά.

> qu'il prend son plaisir de la mauvaise manière, c'est au contraire de toutes ces façons que les gens déréglés tombent dans l'exagération[26].

L'appétit de l'*akolastos* est mauvais à la fois sous le rapport de l'objet – il désire ce qu'il ne faut pas désirer –, selon la catégorie de la quantité – désir excessif – et de la mauvaise manière. Sous tous les rapports, il désire avec excès. Et cette exagération ne peut qu'intensifier ses appétits. L'*akolastos* agit en choisissant de faire prévaloir systématiquement son plaisir : « l'homme déréglé […] est conduit à satisfaire ses appétits par un choix délibéré, pensant que son devoir est de toujours poursuivre le plaisir présent (τὸ παρὸν ἡδὺ) »[27]. L'action n'est désirée que parce qu'elle procure du plaisir et non en raison d'un résultat indépendant. Surtout, le vicieux est persuadé qu'il doit toujours poursuivre le plaisir présent. Il y a là comme une injonction immédiate, voire urgente à poursuivre le plaisir qui semble non pas directement interdire la possibilité pour le vicieux d'élaborer rationnellement une décision, mais qui peut finir par perturber le fonctionnement de sa raison. La symétrie posée entre le vice et la vertu (*Eth. Nic.* VII.1, 1145a15-18) a ses limites. Une fois devenu vertueux, on ne saurait le devenir davantage, ce qui n'est pas le cas du vice. Force d'entraînement, l'habitude entretient son propre maintien au sein de l'âme, mais, vicieuse, elle peut aussi s'aggraver indéfiniment. Si l'on admet que chez le vicieux la manière dont le plaisir est visé affecte le désir qui le poursuit, alors il est fort probable que le vice aille en s'intensifiant[28].

III

Dans ces conditions, le vicieux en conflit avec lui-même du livre IX peut très bien apparaître comme la version dégénérée de son homologue décomplexé, et non pas comme une conception alternative du vice. Alors qu'il est question

26 *Eth. Nic.* III.13, 1118b22-25 : τῶν γὰρ φιλοτοιούτων λεγομένων ἢ τῷ χαίρειν οἷς μὴ δεῖ, ἢ τῷ μᾶλλον ἢ ὡς οἱ πολλοί, ἢ μὴ ὡς δεῖ, κατὰ πάντα δ'οἱ ἀκόλαστοι ὑπερβάλλουσιν.

27 *Eth. Nic.* VII.4, 1146b22-23 : ὃ μὲν […] ἄγεται προαιρούμενος, νομίζων ἀεὶ δεῖν τὸ παρὸν ἡδὺ διώκειν·

28 La possibilité d'une gradation dans le vice est d'ailleurs suggérée : après avoir rappelé que la bestialité est génériquement différente du vice et se rencontre rarement dans l'espèce humaine, Aristote ajoute que ce terme outrageant peut être appliqué aux « hommes qui surpassent les autres en vice » (*Eth. Nic.* VII.1, 1145a33). Il peut certes s'agir ici d'un *endoxon* qu'il ne reprend pas à son compte : si bestialité et vice sont génériquement différents, ils ne sauraient exister de passage de l'un à l'autre (incommunicabilité des genres). Reste que l'idée d'une gradation dans le vice, une fois celui-ci installé en l'âme sous la forme d'une *hexis* semble envisageable.

de cette forme particulière de l'amitié qu'est l'amour de soi, Aristote nie que le vicieux puisse être pour lui-même un ami :

> On peut même à peu près assurer qu'elles <les qualités sus-mentionnées>[29] ne se rencontrent pas chez les individus d'une perversité courante : ces gens-là sont en désaccord avec eux-mêmes, leur concupiscence les poussant à telles choses, et leurs désirs rationnels à telles autres : c'est par exemple le cas des incontinents (*akrateis*), qui, au lieu de ce qui, à leurs propres yeux, est bon, choisissent ce qui est agréable mais nuisible. D'autres, à leur tour, par lâcheté et par fainéantise, renoncent à faire ce qu'ils estiment eux-mêmes le plus favorable à leurs propres intérêts. Et ceux qui ont commis de nombreux et effrayants forfaits et sont détestés pour leur perversité en arrivent à dire adieu à l'existence et à se détruire eux-mêmes (trad. J. Tricot légèrement modifiée, nous avons rendu *akrateis* par incontinents)[30].

L'occurrence d'*akratès* pourrait cependant laisser penser qu'il n'est pas question ici du vicieux, mais de ceux qui manifestent une perversité courante (*tois phaulois*), distingués des « hommes d'une perversité ou d'une scélératesse achevée » (τῶν κομιδῇ φαύλων καὶ ἀνοσιουργῶν) mentionnés une ligne plus haut en 1166a5[31]. Et cela d'autant que la configuration décrite correspond à une *epithumia* et une *boulèsis* divergentes. L'*akratès* finissant par choisir (αἱροῦνται) contre ce qui lui semble bon ce qui lui est agréable mais nuisible, ce qui ne correspond toutefois pas totalement à ce qui est décrit au livre VII puisque l'*akratès* agit justement à l'encontre de sa *prohairèsis*.

La suite du texte évoque toutefois des cas appartenant clairement au genre vicieux : ceux qui agissent à l'encontre de leurs propres intérêts à cause de leur lâcheté ; ceux qui, à cause de leur perversité (*dia tèn mochtèrian*), sont détestés de tous et décident d'en finir avec la vie, insupportables qu'ils sont devenus

---

29 Gauthier et Jolif (Gauthier-Jolif 1970, 255) énumèrent les qualités possédées par l'homme qui est pour lui-même un ami : il est en accord avec soi-même et son désir est constant ; il se souhaite du bien à soi-même ; il se souhaite à lui-même d'être et de vivre ; il aime être en sa propre compagnie ; ce sont les mêmes choses qui le réjouissent ou qui l'affligent.

30 *Eth. Nic.* IX.4, 1166b6-13 : σχεδὸν δὲ οὐδὲ τοῖς φαύλοις· διαφέρονται γὰρ ἑαυτοῖς, καὶ ἑτέρων μὲν ἐπιθυμοῦσιν ἄλλα δὲ βούλονται, οἷον οἱ ἀκρατεῖς· αἱροῦνται γὰρ ἀντὶ τῶν δοκούντων ἑαυτοῖς ἀγαθῶν εἶναι τὰ ἡδέα βλαβερὰ ὄντα· οἳ δ' αὖ διὰ δειλίαν καὶ ἀργίαν ἀφίστανται τοῦ πράττειν ἃ οἴονται ἑαυτοῖς βέλτιστα εἶναι. οἷς δὲ πολλὰ καὶ δεινὰ πέπρακται καὶ διὰ τὴν μοχθηρίαν μισοῦνται, καὶ φεύγουσι τὸ ζῆν καὶ ἀναιροῦσιν ἑαυτούς.

31 Sur ce point, voir Brickhouse 2003, 8 et 22. Pour certains commentateurs, le texte d'*Eth. Nic.* IX.4 ne concerne pas du tout le vice, mais *l'akrasia* (Stewart 1892, 364, Gauthier-Jolif 1970, 733-735 et Hardie 1980, 325).

pour eux-mêmes. Ce qui fait néanmoins le lien entre l'*akratès*, le lâche et le pervers, c'est que tous, selon une modalité qui leur est propre, sont en désaccord avec eux-mêmes (*diapherontai*). L'inclusion de ceux qui sont détestés de tous à cause de leur perversité semble étendre ce qui est dit des *tois phaulois* (1166b6) à ceux qui sont « d'une perversité ou d'une scélératesse achevée » (τῶν κομιδῇ φαύλων καὶ ἀνοσιουργῶν) mentionnés en 1166b5. Aristote distinguerait en fait deux niveaux de perversité. Toutefois, on ne peut pas se maintenir à un niveau de vice « raisonnable » indéfiniment. Si dans un premier temps, le *phaulos* ordinaire est capable de se contrôler au moins partiellement (éviter de prendre des risques inconsidérés, ou de se précipiter), l'impétuosité des appétits s'intensifiant nécessairement, il finit par pouvoir de moins en moins se contrôler.

Aristote décrit ensuite ces hommes comme se fuyant eux-mêmes, « car seuls avec eux-mêmes ils se ressouviennent d'une foule d'actions qui les accablent et prévoient qu'ils en commettront à l'avenir d'autres semblables »[32]. Malade de lui-même, le vicieux cherche à s'oublier dans la compagnie des autres. Faut-il pour autant supposer que le vicieux souhaiterait que cet état cesse, voire qu'il essaie en vain de changer (ce que serait son souhait) ? C'est l'interprétation d'Irwin (1988, 379-381) qui suppose chez le vicieux la coexistence de dispositions contradictoires (si cela sert ses intérêts, un vicieux peut parfois avoir à être franc, même si, le plus souvent, il est malhonnête). Pour Brickhouse (2003, 10), cette interprétation n'est pas cohérente avec le mode d'acquisition des *hexeis* morales qui supposent que l'on désire les actions correspondant à ces dispositions pour elles-mêmes.

Aristote poursuit en ces termes :

> Par suite, de tels hommes demeurent étrangers à leurs propres joies et à leurs propres peines, car leur âme est déchirée par les factions (στασιάζει γὰρ αὐτῶν ἡ ψυχή) : l'une de ses parties, en raison de sa dépravation, souffre quand l'individu s'abstient de certains actes, tandis que l'autre partie s'en réjouit ; l'une tire dans un sens et l'autre dans un autre, mettant ces malheureux pour ainsi dire en pièces[33].

32 *Eth. Nic.* IX.4, 1166a15-16 : ἀναμιμνήσκονται γὰρ πολλῶν καὶ δυσχερῶν, καὶ τοιαῦθ' ἕτερα ἐλπίζουσι.

33 *Eth. Nic.* IX.4, 1166a18-23 : οὐδὲ δὴ συγχαίρουσιν οὐδὲ συναλγοῦσιν οἱ τοιοῦτοι ἑαυτοῖς· στασιάζει γὰρ αὐτῶν ἡ ψυχή, καὶ τὸ μὲν διὰ μοχθηρίαν ἀλγεῖ ἀπεχόμενόν τινων, τὸ δ' ἥδεται, καὶ τὸ μὲν δεῦρο τὸ δ' ἐκεῖσε ἕλκει ὥσπερ διασπῶντα.

Le verbe στασιάζω qui décrit l'état de l'âme en proie à un réel déchirement intérieur n'est évidemment pas sans évoquer la terminologie platonicienne de la *République*[34] qui pense le vice comme *stasis* ; de même que l'image de la désintégration intérieure mettant en avant des tendances tirant chacune l'âme dans une direction différente. Ici il est question d'une forme d'étrangeté à soi, d'absence de coïncidence : les différents désirs en présence allant dans des directions opposées, (*epithumia* et *boulèsis*), l'individu ne peut qu'éprouver de la peine pour ce qui l'a réjoui l'instant d'avant, ou dans le cas inverse, de la frustration s'il a suivi son désir rationnel. Bref, dans les deux cas, la disharmonie règne en son âme. Là encore, on pourrait objecter que la réalité en question ici est celle de l'*akratès*. À cela on peut toutefois opposer l'occurrence de *dia mochtèrian* qui, associée à la perspective de l'*epithumia*, nous fait rejoindre la sphère du vice.

> Et s'il n'est pas strictement possible qu'ils ressentent dans un même moment du plaisir et de la peine, du moins leur faut-il peu de temps pour s'affliger d'avoir cédé au plaisir et pour souhaiter que ces jouissances ne leur eussent jamais été agréables : car les hommes vicieux sont chargés de regrets[35].

Deux puissances concurrentes ne pouvant s'actualiser simultanément au sein d'un même agent, Aristote refuse la possibilité d'un conflit synchronique. Le modèle n'est donc pas celui du rapport de forces direct. Ce n'est seulement qu'après avoir cédé à son appétit que le vicieux pourra regretter son acte, et ainsi souhaiter ne pas avoir agi ainsi. À quoi correspond la *boulèsis* frustrée du vicieux ? En quoi est-elle susceptible d'être contrariée par la satisfaction d'un appétit, et inversement[36] ? Pour Irwin (2001, 92), le vicieux formule bien un désir rationnel sur la base duquel il délibère puis choisit, mais si celui-ci semble

34 Pl. *Resp.* I, 352a ; IV, 442d ; IX, 586e. Sur le vice comme conflit psychique chez Platon, voir les contributions d'O. Renaut et C. Rowe dans ce même volume.

35 *Eth. Nic.* IX.4, 1166b23-26 : εἰ δὲ μὴ οἷόν τε ἅμα λυπεῖσθαι καὶ ἥδεσθαι, ἀλλὰ μετὰ μικρόν γε λυπεῖται ὅτι ἥσθη, καὶ οὐκ ἂν ἐβούλετο ἡδέα ταῦτα γενέσθαι αὑτῷ· μεταμελείας γὰρ οἱ φαῦλοι γέμουσιν.

36 Pour Broadie 1991, 161 et 2002, 420 le vicieux pourrait être animé d'une *boulèsis* ayant pour objet l'impossible, à savoir qu'il n'ait pas contracté à force d'agir de façon injuste ou intempérante les *hexeis* vicieuses correspondantes : « Thus in the present passage the bad man's wishes for the good never turn into decisions. The result, given that he has an appetite for harmful pleasures (1166b9-10), is not exactly a practical conflict, since the wish lacks practical force (recall that we can wish for what we take to be impossible ; III.2, 1111b22-3), but it is still a rift in the soul ». Mais comme le souligne Brickhouse 2003, 10-11, aucun texte ne vient expliquer pourquoi le vicieux devrait souhaiter ne pas être devenu ce qu'il est et

fonctionnel sur le moment, il dysfonctionne dans la mesure où il échoue à formuler un *télos* à long terme. Le vicieux n'a aucune raison d'être satisfait de façon rétrospective, il est négligent. Sa négligence supposée (Irwin étend ce qui est dit des vicieux qui agissent par lâcheté ou fainéantise en 1166b10-11 à l'ensemble du vice) peut le conduire à regretter certains actes passés pour leurs conséquences funestes présentes ou futures (1166a15-16)[37]. Les plans rationnels élaborés par les vicieux sont des dispositifs instables destinés à satisfaire des inclinations elles-mêmes changeantes. Cette interprétation suppose toutefois que subsistent en lui des résidus de moralité qui expliqueraient ses regrets et inquiétudes pour l'avenir. Or, comme le rappelle T. Brickhouse (2003, 14-15), le vice est une *ponèria sunechès* (1150b34-35) : le principe étant complètement détruit, ses regrets ne sauraient se confondre avec le souhait de ne pas être vicieux. Le tableau dressé au livre IX n'introduit pas dans l'âme du vicieux une vague conscience du bien, voire une mauvaise conscience qui viendrait le tarauder. Sa *boulèsis* qui au livre VII semble être mue par une conception du bien en accord avec le reste de l'âme désirante, paraît ici se désolidariser du plaisir tel qu'il est poursuivi par l'*epithumia* et introduire une forme de dissidence dans le rapport à soi. Rappelons qu'il est ici d'abord question de l'amitié, et de cette amitié spécifique qu'on porte ou non à soi-même. La *boulèsis* ne propose pas une évaluation différente de l'objet désiré en le désignant comme non souhaitable, mais porte sur la façon de procéder pour arriver à ses fins[38].

Si le vice est une *ponèria sunechès*, Aristote ne dit cependant nulle part que le vicieux n'agit *jamais* sous l'emprise de la passion. Ce qui est permanent chez lui, c'est qu'il agit toujours en fonction d'un principe détruit. Le vicieux peut donc *parfois* agir à l'encontre de son choix, lorsque ses appétits sont particulièrement violents, même si cela n'arrive pas systématiquement. Il y a donc conflit, selon Brickhouse, si des appétits s'actualisent de façon prématurée, c'est-à-dire en interdisant l'actualisation d'une *prohairèsis*. La lecture de Brickhouse présuppose l'instabilité constitutive de l'appétit[39]. Et, selon lui, on trouve des traces de la nature rebelle des appétits (*Eth. Nic.* III.12, 1119b3-15),

pourquoi il devrait d'ailleurs s'en soucier aussi longtemps qu'il est capable de satisfaire ses appétits impétueux.

37 Irwin 2001, 90.

38 Ce que souligne Müller 2015, 468 n. 19 : « In the vicious agent, the conflict is between a wish based on past experience fuelled by a fear of pain that results from otherwise pleasant indulgence and a current non-rational desire to indulge ».

39 Brickhouse 2003, 17-18 : « Thus, the more *energeia* of appetite occurs, the greater the urge to act for the sake of pleasure without regard for the consequences. Indeed, according to this passage <*NE* III.15, 1119b3-15>, this urge can become so strong that it can block reasoning about one's good ».

lorsqu'Aristote rapproche l'enfant mal élevé, insuffisamment corrigé et donc trop gâté, du laisser-aller qui caractérise l'*akolastos* : tous deux en effet souffrent d'une indulgence excessive envers eux-mêmes, même si seul l'homme capable de *prohairèsis* est capable d'*akolasia* au sens strict du terme. Ce qui suit semble valoir autant pour l'enfant que pour l'*epithumia* (1119b5) :

> Si donc on ne rend pas l'enfant docile et soumis à l'autorité, il ira fort loin dans cette voie : car dans un être sans raison, le désir de l'agréable est insatiable et s'alimente de tout, et l'exercice même de l'appétit renforce la tendance innée[40].

Il convient cependant d'ajouter que le vicieux qui est un homme rationnellement mature (contrairement à l'enfant, il n'est pas *anoètos*), même si le développement de sa raison prend la forme d'une dénaturation, ne désire pas comme un enfant[41]. On ne désire pas de la même façon enfant et adulte, même s'il y a quelque chose de commun dans l'exagération avec laquelle on poursuit le plaisir. L'enfant n'est pas un véritable intempérant, il est incapable de *prohairèsis*. Si le vicieux du livre IX semble être comme retombé en enfance, entre-temps, il a pu désirer en adulte, d'où la possibilité pour sa *boulèsis* d'être frustrée[42]. L'enfant est impétueux dans son rapport au désir, ce qu'il désire, il le veut tout de suite, quitte à passer à côté de plaisirs plus grands, quitte à devoir subir des conséquences néfastes qu'il est cependant incapable d'anticiper. Ce dont est capable en revanche le vicieux du livre IX.

---

40 *Eth. Nic.* III.15, 1119b7-9 : εἰ οὖν μὴ ἔσται εὐπειθὲς καὶ ὑπὸ τὸ ἄρχον, ἐπὶ πολὺ ἥξει· ἄπληστος γὰρ ἡ τοῦ ἡδέος ὄρεξις καὶ πανταχόθεν τῷ ἀνοήτῳ, καὶ ἡ τῆς ἐπιθυμίας ἐνέργεια αὔξει τὸ συγγενές.

41 Bodéüs 2004, 366 n. 3 : « <L'intempérance> est la perversité invétérée de l'homme mûr, n'ayant plus conscience de son vice, qu'il érige en vertu, et cette malice n'a plus l'excuse de la passion ». Bodéüs ajoute cependant que l'*akrasia* « est un péché de jeunesse, conscient de lui-même, et doit être mise sur le compte de la tyrannie des affections de cet âge ». S'il est vrai que le tempérament des jeunes (*Rh.* II.12) est plutôt du côté de l'excès et favorise ainsi les comportements akratiques, l'*akrasia* n'est pas le propre de la jeunesse, c'est aussi une disposition acquise qui suppose en amont une certaine pratique. Enfin, l'*akratès* ne devient pas nécessairement vicieux, il peut très bien demeurer dans cette position instable tout au long de son existence.

42 On pourrait faire l'hypothèse d'un développement du vice en quatre phases : 1/ l'enfance, où il n'est pas encore question de vice et où la tendance spontanée est au plaisir mais d'une façon étrangère à la raison ; 2/ la jeunesse qui est aussi le temps de la genèse du vice où il est encore néanmoins possible de se réformer ; 3/ la maturité qui serait le temps de cette paradoxale harmonie dans le vice où l'attrait pour le plaisir est contrôlé par le souhait d'une maximisation du plaisir et d'un contrôle des dommages ; 4/ la phase ultime de développement du vice où la force d'entraînement du plaisir devient incontrôlable. Mais la dernière phase n'est pas un simple retour à la première.

Même si Aristote accorde au vicieux une forme d'intelligence dans le mal au travers d'une habileté qui se fait rouerie (1144a23-36), le principe, ou plutôt l'absence de principe autour duquel il organise son existence, est d'abord le fruit d'une destruction qui se confond avec une ignorance de ce qui constitue notre véritable intérêt. Et cette ignorance ne rend pas seulement le désir erratique, elle subvertit aussi la raison. Certaines formes de vice semblent ainsi susceptibles de paralyser les facultés de l'individu à délibérer et contraindre, jusqu'à un certain point, l'agent à réagir immédiatement, sans réfléchir : la lâcheté a pour objet, non pas le plaisir, mais la souffrance qui inspire seulement de la répulsion (*Eth. Nic.* III.15, 1119a21-23). « Or la souffrance met hors de soi (ἐξίστησι) l'être qui l'éprouve et détruit sa nature (φθείρει τὴν φύσιν) » (*ibid.* 1119a23-24). La lâcheté n'est un état volontaire qu'en tant que disposition qui suppose en amont la répétition d'actes identiques, ses manifestations particulières ressemblent, sans l'être au sens strict, à des actes commis sous la contrainte (*ibid.* 1119a27-31). La crainte d'une souffrance imminente semble en effet interdire, du moins précipiter la décision[43]. Ce qui est vrai de la lâcheté, et cela quel que soit le stade de son développement, à supposer qu'elle puisse s'aggraver, finit cependant par l'être également de l'*akolasia*. Car l'*akolastos* ne comprend que trop tard que le manque de contrôle de soi est le corollaire inévitable d'une existence entièrement livrée à la satisfaction du plaisir. Dans

43 Gildin 1970, 101 l'automaticité de la décision, voire son absence, semble être la seule réaction possible du lâche qui agit toujours de la même façon face au danger. Paradoxalement le vicieux est celui qui a, par excès ou par défaut, une règle d'action inviolable, relativement à son domaine, une règle valide quelles que soient les circonstances, là où le vertueux ne dispose pas de ce genre de règle systématique. Le *phronimos* indique certes par ses actes la façon dont il faut conduire sa vie, mais il n'est pas possible de traduire son comportement en règles universalisables (*Eth. Nic.* II.9, 1109b20-23). Gildin essaie cependant d'étendre le modèle issu de la lâcheté à l'ensemble du vice (105), alors qu'Aristote la distingue nettement de l'*akolasia* en montrant que la seconde est davantage « de plein gré » et « plus répréhensible » que la première (*Eth. Nic.* III.15, 1119a24-25). En effet, il est plus facile de résister à des plaisirs que de réfréner sa peur d'affronter des dangers. La crainte est davantage susceptible de précipiter voire d'empêcher le processus qui conduit à la *prohairèsis*. L'attrait pour les plaisirs même excessifs est compatible avec la possibilité d'agir délibérément ainsi qu'avec le délai qu'elle suppose entre l'identification du désir et sa satisfaction (*ibid.* 1119a25-27). La comparaison de la lâcheté avec l'intempérance montre la difficulté qu'il y a à identifier un modèle générique pour penser le vice dont les objets varient, mais les façons de procéder aussi. L'*akolasia* et l'*adikia* sont certes pour Aristote représentatives de ce qu'est le vice en général (*Eth. Nic.* III.7, 1114a5 ; 1110b29-30. Voir Irwin 2001, 74 n. 3 et Brickhouse 2003, 3 n. 1), mais cela ne veut pas dire que tous les vices nous font agir de la même façon. Comme souligné plus haut (*supra* n. 23), l'*akolasia* est paradigmatique du vice en ce qu'elle est le pire des vices. Ce qui est néanmoins commun à toutes les sortes de vice, c'est qu'ils se développent sur la base de l'ignorance de ce qu'on doit faire et de ce qu'on doit éviter (*Eth. Nic.* III.2, 1110b28-30).

ces conditions, ce qui peut susciter des regrets chez le vicieux, ce n'est pas le souhait voué à l'échec de ne plus être ce qu'il est – il n'a pas même conscience de son vice – mais que cette incapacité grandissante à contrôler ses pulsions lui fasse prendre des risques aussi dangereux qu'inutiles, ce qui contrarie l'habileté ou la rouerie dont il peut disposer. Le vicieux souhaiterait sans doute rationaliser son usage des plaisirs, pour les maximiser. Ce qui exige parfois de différer la satisfaction de certains appétits. Mais à cause de son comportement, le vicieux peut *parfois* être dans un état de surexcitation tel qu'il ne peut pas délibérer. Ses appétits le poussent alors à agir à l'encontre de ce qu'il estime lui-même être avantageux. Or il ignore ce qui est réellement *sumphoros* (1110b31). Et cette ignorance ne peut en définitive que se retourner contre l'agent lui-même.

S'il ne suffit pas de connaître le bien, pour bien agir, encore faut-il le désirer suffisamment, comme en témoigne l'*akratès*, il ne suffit pas non plus de ne pas désirer le mal pour ne pas le faire, car il faut connaître le bien. La pratique du vice cohabite avec la croyance selon laquelle on agit dans notre intérêt, même si l'on se trompe sur ce qui est dans notre intérêt. Le vice n'est donc pas le fruit d'une volonté maligne de nuire, mais signifie bien le mauvais état, la vilenie de celui qui en souffre, même s'il peut avoir l'impression de mener une vie de jouissance. Les dysfonctionnements dépeints au livre IX qui révèlent ou finissent par révéler la facticité de la pseudo-harmonie de l'âme vicieuse apparaissent comme l'issue nécessaire d'une vie menée dans l'ignorance de ce qui est dans notre intérêt. En un sens, l'existence dédiée à la quête du plaisir finit par se sanctionner elle-même en altérant la capacité du vicieux à éprouver du plaisir.

Bibliographie

Annas, J. 1977: "Plato and Aristotle on Friendship and Altruism", *Mind*, vol. 86, n°344, 532-554.

Bodéüs, R. (trans.) 2004: Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris: GF-Flammarion.

Bostock, D. 2000: *Aristotle's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Brickhouse, T. 2003: "Does Aristotle have a consistent account of vice?". *The Review of Metaphysics* 57 (1), 3-23.

Broadie, S. 1991: *Ethics with Aristotle.* Oxford: Oxford University Press.

Broadie, S. & Rowe, C. (trans.) 2002: *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Di Muzio, G. 2000: "Aristotle on Improving One's Character". *Phronesis* 25, 205-219.

Dirlmeier, F. 1960: Aristoteles, *Nicomachische Ethik*. Berlin: Academie Verlag.

Furley, D.J. 1967: *Two Studies in the Greek Atomists: Study II, Aristotle and Epicurus on Voluntary Actions*. Princeton: Princeton University Press.

Gauthier, R.-A., Jolif, J.-Y. 1970: *Éthique à Nicomaque*, Introduction et commentaire, 2 t., vol. 1, 3 et 4. Louvain-la-Neuve-Paris : Éditions Peeters, 2e ed.

Gildin, H. 1970: "Aristotle and the Moral Square of Opposition". *The Monist* 54 (1), "Virtue and Moral Goodness", 100-105.

Grant, A. 1885: *The Ethics of Aristotle*, 4th ed. London: Longmans, Green.

Hardie, W. 1980: *Aristotle's Ethical Theory*, 2e ed. Oxford: Clarendon Press.

Irwin, T. 1988: *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford University Press.

Irwin, T. 2001: "Vice and Reason", *The Journal of Ethics* 5 (1), "Ancient Greek Ethics", 73-97.

Merker, A. 2011: *Une Morale pour les mortels : l'éthique de Platon et d'Aristote*. Paris: Les Belles Lettres.

Monteils-Laeng, L. 2013: "Aristote et l'invention du désir". *Archives de Philosophie* 76, 441-457.

Monteils-Laeng, L. 2014: *Agir sans vouloir. Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*. Paris : Classiques Garnier.

Morel, P.-M. 1997: "L'habitude : une seconde nature ? ". In P.-M. Morel (dir.), *Aristote et la notion de nature*. Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux, 131-148.

Morel, P.-M. 2017: "Vertu éthique et rationalité pratique chez Aristote. Note sur la notion d'*hexis proairetikê*". *Philonsorbonne*, 141-153.

Müller, J. 2015: "Aristotle on Vice". *British Journal for the History of Philosophy* 23 (3), 459-477.

Roochnik, D. 2007: "Aristotle's Account of the Vicious: A Forgivable Inconsistency". *History of Philosophy Quarterly* 24, 207-220.

Sherman, N. 1989: *The Fabric of Character*. Oxford: Oxford University Press.

Stewart, A. 1892: *Notes on the Nicomachean Ethics*, vol. 2. Oxford: Clarendon Press.

CHAPITRE 8

Aristotle on *Hybris* and Injustice

Douglas Cairns
University of Edinburgh

The argument of this chapter is (first) that *hybris*, as defined and discussed in Aristotle's *Rhetoric*, is or implies a defect of character, i.e. a vice, because the *Rhetoric*'s account presupposes the developed framework used in the ethical treatises to categorize such things. Second, I shall argue that this vice is a form of the "particular injustice" that is discussed in *Nicomachean Ethics* Book V and that this specific variety of particular injustice involves a way of going wrong about honour, in fact is a form of greed or acquisitiveness with regard to honour. This (I shall argue) reflects Aristotle's view of honour as an important non-material commodity that can be fairly or unfairly distributed, justly or unjustly pursued. Accordingly, this view of *hybris* as a kind of injustice, a variety of *pleonexia*, needs to be seen in the context of the role of *timê* in Aristotle's accounts of justice and equality in his ethics and politics more generally.

1 Hybris Is (or Involves) a Form of Vice

Aristotle's account of *hybris* in the *Rhetoric* (*Rh.* II.2, 1378b14-15, 1378b23-31) falls within his discussion of the *pathos* of anger, and more specifically of its cause, *oligôria*, of which *hybris* is one of the three kinds (1378b14-15). This statement is backed by a definition of *hybris*: "For *hybris* is doing and saying things at which the victim incurs *aischynê*, not in order that the agent should obtain anything other than the performance of the act, but in order to please himself" (1378b23-25).[1] *Hybris*, we are then told, requires the initiation of harm, and the pleasure of *hybris* lies in the thought of one's own superiority (b25-30). As I argued long ago, in response to Fisher's insistence that *hybris* denotes either a way of treating others or at most an intention to treat others in a certain way,[2] Aristotle regards the motivation that is necessary for *hybris* not merely as a wish to bring about a certain state of affairs or to affect a patient in a particular

1 Translating τὸ πράττειν καὶ λέγειν (A; Ross, Kassel), rather than τὸ βλάπτειν καὶ λύπειν as in some later MSS (and earlier editions). I follow Cope 1877, ii.17 and Fisher 1992, 8 in the interpretation of the phrase, μὴ ἵνα τι γένηται αὐτῷ ἄλλο, ἢ ὅτι ἐγένετο.

2 Cairns 1996, discussing Fisher 1992.

 | DOI:10.1163/9789004432390_010

way, but also as the desire to please oneself by demonstrating one's own superiority. A victim is certainly required; but so are a subjective disposition, a view of oneself, and a motive that is ultimately self-referential.

It is, of course, important that Aristotle defines *hybris* in terms of its actualization in word and deed (a point to which we shall return). But it is clearly the motive that matters – as Aristotle himself makes clear at 1374a13-15: not every case of striking is a case of *hybris*, but only when one strikes for a reason, such as dishonouring the other person or pleasing oneself.[3] The intention to dishonour the other party and the intention to obtain the pleasure of feeling or appearing superior are complementary and intrinsically linked. This is a way of treating others which at the same time expresses a subjective attitude both towards others and towards oneself. Already it seems to be about the *balance* between one's own *timê* and that of others.

These last remarks on *hybris*, which come at the end of Book I and before Book II's definition of the concept, belong in the context of a discussion of the forensic branch of oratory, which is concerned with acts involving an individual or a community as victim. *Hybris* is thus discussed not only as a cause of anger, but also as a kind of injustice. Accordingly, Aristotle discusses the motives, conditions and circumstances of injustice, and gives a short account of what injustice, the subject-matter of forensic oratory, consists in. At I.13, 1373b33-1374a15, his point is that any ascription of injustice to an agent depends on an assessment of his motivation; a bare description of an action, in external terms, is insufficient. Accordingly, some admit that they took but deny that they stole, or admit that they struck but deny that they committed *hybris*, and so on (1373b38-1374a6). These are disputes about what it is to be unjust or wicked and the opposite, and therefore about *prohairesis*, for wickedness and wrongdoing lie in the *prohairesis*, and terms such as *hybris* and *klopê* connote *prohairesis* (1374a6-13).[4]

3 οὐ γὰρ εἰ ἐπάταξεν πάντως ὕβρισεν, ἀλλ' εἰ ἕνεκά του, οἷον τοῦ ἀτιμάσαι ἐκεῖνον ἢ αὐτὸς ἡσθῆναι. For corroboration of this in forensic oratory, see e.g. the well-known passage at Dem. 21.72: οὐ γὰρ ἡ πληγὴ παρέστησε τὴν ὀργήν, ἀλλ' ἡ ἀτιμία· οὐδὲ τὸ τύπτεσθαι τοῖς ἐλευθέροις ἐστὶ δεινόν, καίπερ ὂν δεινόν, ἀλλὰ τὸ ἐφ' ὕβρει. πολλὰ γὰρ ἂν ποιήσειεν ὁ τύπτων, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ὧν ὁ παθὼν ἔνι' οὐδ' ἂν ἀπαγγεῖλαι δύναιθ' ἑτέρῳ, τῷ σχήματι, τῷ βλέμματι, τῇ φωνῇ, ὅταν ὡς ὑβρίζων, ὅταν ὡς ἐχθρὸς ὑπάρχων, ὅταν κονδύλοις, ὅταν ἐπὶ κόρρης. ταῦτα κινεῖ, ταῦτ' ἐξίστησιν ἀνθρώπους αὑτῶν, ἀήθεις ὄντας τοῦ προπηλακίζεσθαι. οὐδεὶς ἄν, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ταῦτ' ἀπαγγέλλων δύναιτο τὸ δεινὸν παραστῆσαι τοῖς ἀκούουσιν οὕτως ὡς ἐπὶ τῆς ἀληθείας καὶ τοῦ πράγματος τῷ πάσχοντι καὶ τοῖς ὁρῶσιν ἐναργὴς ἡ ὕβρις φαίνεται.

4 I.13, 1373b33-1374a15: ὥστ' ἀνάγκη πάντα τὰ ἐγκλήματα ἢ πρὸς τὸ κοινὸν ἢ πρὸς τὸ ἴδιον εἶναι, καὶ ἢ ἀγνοοῦντος καὶ ἄκοντος ἢ ἑκόντος καὶ εἰδότος, καὶ τούτων τὰ μὲν προελομένου τὰ δὲ διὰ πάθος. περὶ μὲν οὖν θυμοῦ ῥηθήσεται ἐν τοῖς περὶ τὰ πάθη, ποῖα δὲ προαιροῦνται καὶ πῶς ἔχοντες εἴρηται

Prohairesis is a technical term that is important in both ethical treatises (and the *Magna Moralia*) in the discussion of the various states of character that are classified as virtues or vices.[5] It is discussed in particular detail, however, in *Nicomachean Ethics* Book III (chapters 2-3) and in Book VI (chapter 2), as well as in the corresponding sections of the *Eudemian Ethics* and *Magna Moralia*, where these exist (*Eth. Eud.* II.10-11, *Mag. Mor.* 17-19). From these and other passages we learn that all actions that result from *prohairesis* are voluntary, but not all voluntary actions result from *prohairesis* (*Eth. Nic.* 1112a14-15, 1135b8-11, *Eth. Eud.* 1223b38-1224a7, 1226b34-36); and we learn that *prohairesis* follows (actual or implicit) deliberation in so far as it is a deliberative desire to perform actions which contribute to the ends set by the rational desire for the good.[6] *Prohairesis* therefore requires a grasp of the end of one's conduct, and this grasp is supplied by a person's developed and settled state of character (*hexis*), whether virtuous or vicious. This means that in order for a *prohairesis* to be good, the agent must possess excellence of character, and, by the same token, excellence of character requires the exercise of *prohairesis* (the choice of the specific moral action for its own sake in the light of the person's overall conception of the end). It is in the *prohairesis* that we see virtue or vice, and

πρότερον. ἐπεὶ δ' ὁμολογοῦντες πολλάκις πεπραχέναι ἢ τὸ ἐπίγραμμα οὐχ ὁμολογοῦσιν ἢ περὶ ὃ τὸ ἐπίγραμμα, οἷον λαβεῖν μὲν ἀλλ' οὐ κλέψαι, καὶ πατάξαι πρότερον ἀλλ' οὐχ ὑβρίσαι, καὶ συγγενέσθαι ἀλλ' οὐ μοιχεῦσαι, ἢ κλέψαι μὲν ἀλλ' οὐχ ἱεροσυλῆσαι (οὐ γὰρ θεοῦ τι), ἢ ἐπεργάσασθαι μὲν ἀλλ' οὐ δημοσίαν, ἢ διειλέχθαι μὲν τοῖς πολεμίοις ἀλλ' οὐ προδοῦναι, διὰ ταῦτα δέοι ἂν καὶ περὶ τούτων διωρίσθαι, τί κλοπή, τί ὕβρις, τί μοιχεία, ὅπως ἐάν τε ὑπάρχειν ἐάν τε μὴ ὑπάρχειν βουλώμεθα δεικνύναι ἔχωμεν ἐμφανίζειν τὸ δίκαιον. ἔστι δὲ πάντα τὰ τοιαῦτα περὶ τοῦ ἄδικον εἶναι καὶ φαῦλον ἢ μὴ ἄδικον [ἢ] ἀμφισβήτησις· ἐν γὰρ τῇ προαιρέσει ἡ μοχθηρία καὶ τὸ ἀδικεῖν, τὰ δὲ τοιαῦτα τῶν ὀνομάτων προσσημαίνει τὴν προαίρεσιν, οἷον ὕβρις καὶ κλοπή.

5 See *Eth. Nic.* III.2-3 (cf. *Eth. Eud.* II.10-11, *Mag. Mor.* 17-19) and VI.2. Ross 1949, 200 distinguishes a "technical sense" of *prohairesis* (relating to means) in *Eth. Nic.* III.2 and VI.2 from its supposed use elsewhere to mean "purpose" (relating to ends), but see Sorabji 1980, 202-204. For various views on *prohairesis* (none fundamentally incompatible with the argument of this paper), see (e.g.) Kenny 1979, 69-107; Sorabji 1980, 201-5; Hutchinson 1986, 88-107; Sherman 1989, 79-94, 106-116; Broadie 1992, 78-82, 232-60; Broadie and Rowe 2002, 42-46; Pakaluk 2005, 129-136; Taylor 2006, 85-87, 150-155, 158-159; Frede 2011, 19-30; Bobzien 2014; Lorenz 2009, esp. 184-192; Merker 2016; Müller 2016; Price 2016.

6 Follows deliberation (*Eth. Nic.* 1112a15-1113a14, *Eth. Eud.* 1226a20-b30, 1227a5-18), but not necessarily *actual* deliberation (*Eth. Nic.* 1117a17-22). It is a deliberative desire (*Eth. Nic.* 1113a10-11, 1139a22-b5, *Eth. Eud.* 1226b2-20), a choice of τὰ πρὸς τὰ τέλη (*Eth. Nic.* 1112b11-1113a14, 1113b3-4, *Eth. Eud.* 1226a7-13, 1226b9-20, 1227a5-18), the *telos* being set by *boulêsis* (*Eth. Nic.* 1113a15-b3, *Eth. Eud.* 1226a13-17, *Eth. Eud.* 1227a28-31, 1227b37-1228a2; cf. *Eth. Nic.* 1142b28-33 on *euboulia*).

the praise and blame that the presence or absence of virtue rightly attracts respond not to the act but to the *prohairesis*.[7]

Certain aspects of this picture are particularly relevant to the account of *hybris* in *Rhetoric* I.13 and II.2. First, the *Rhetoric* agrees with the *Ethics* that *prohairesis* is the mark of virtue or vice: "Wickedness and wrongdoing [*mochthêria* and *to adikein*] lie in the *prohairesis*, and such terms (e.g. *hybris* and theft) connote the *prohairesis*" (ἐν γὰρ τῇ προαιρέσει ἡ μοχθηρία καὶ τὸ ἀδικεῖν, τὰ δὲ τοιαῦτα τῶν ὀνομάτων προσσημαίνει τὴν προαίρεσιν, οἷον ὕβρις καὶ κλοπή, 1374a11-13). Second, *hybris* was defined as gratuitous insult, motivated by a desire not to achieve any ulterior purpose, but to obtain the intrinsic pleasure of demonstrating one's own superiority through the dishonouring of another (1378b23-8; cf. 1374a13-15). *Hybris* is explicitly said to be a kind of action performed for its own sake, one which depends on *prohairesis*.

The reference to *prohairesis* at *Rhetoric* 1374a11-13 clearly presupposes the technical sense of that term. We see this from the context in which it occurs, because the entire discussion of *adikia* in *Rhetoric* I.10-13 is clearly related to the account of justice and injustice in *Nicomachean Ethics* V.[8] Accordingly, *to adikein* is defined as voluntary injury in contravention of the law (ἔστω δὴ τὸ ἀδικεῖν τὸ βλάπτειν ἑκόντα παρὰ τὸν νόμον, 1368b6-7); the criteria of the voluntary (knowledge and the absence of duress) are rehearsed (ἑκόντες δὲ ποιοῦσιν ὅσα εἰδότες καὶ μὴ ἀναγκαζόμενοι, b9-10, as at *Eth. Nic.* V.8, 1135a15-b8); and voluntary action is distinguished from action on *prohairesis* (ὅσα μὲν οὖν εἰδότες, οὐ πάντα προαιρούμενοι, ὅσα δὲ προαιρούμενοι, εἰδότες ἅπαντα, b10-12, as at *Eth. Nic.* V.8, 1135b8-11).

Injustice in the fullest sense exists when the agent acts on *prohairesis*, and this is a sign of the possession of a vicious *hexis* (1374a9-13; cf. 1374b13-16). But acts of injustice can also be committed by those who do not possess this *hexis*, for example by those who act in anger (1373b33-8); and acts that harm others can be committed unintentionally, through ignorance of some relevant particular, or by pure accident (1374b4-10):

7 *Prohairesis* requires a *hexis* (*Eth. Nic.* 1139a33-5), and it is excellence of character that makes the *prohairesis* right (*Eth. Nic.* 1144a20; cf. 1145a4-5, *Eth. Eud.* 1227b34-1228a2). Virtue requires *prohairesis* (*Eth. Nic.* 1106a3-4, 1110b31, 1111b5, 1117a5, 1127b14, 1134a17-23, 1135b25, 1139a22-6, 1144a13-22, 1145a2-6, 1157b30, 1163a22, 1178a34-b1, *Eth. Eud.* 1227b1-5), as does vice (*Eth. Nic.* 1110b31, 1135b25, 1146a32, 1146b22-3, 1148a4-17, 1150a19-21, 1150b29-30, 1151a6-7, 1152a4-6). Both virtue (*Eth. Nic.* 1105a32,1144a13-20) and vice involve choosing the action for its own sake in the light of one's view of *eudaimonia* (e.g. 1127a26-b17). Thus praise and blame focus not on the act but on the *prohairesis* (*Eth. Nic.* 1111b6, *Eth. Eud.* 1228a2-18).

8 That the treatment of justice and injustice is concluded by a discussion of *epieikeia* (I.13, 1374a26-b23; cf. *Eth. Nic.* V.10, 1137a31-1138a3) is another sign that the framework of the *Eth. Nic.* is being applied.

> ἐφ᾽ οἷς τε γὰρ δεῖ συγγνώμην ἔχειν, ἐπιεικῆ ταῦτα, καὶ τὸ τὰ ἁμαρτήματα καὶ τὰ ἀδικήματα μὴ τοῦ ἴσου ἀξιοῦν, μηδὲ τὰ ἁμαρτήματα καὶ τὰ ἀτυχήματα· [ἔστιν] ἀτυχήματα μὲν <γὰρ> ὅσα παράλογα καὶ μὴ ἀπὸ μοχθηρίας, ἁμαρτήματα δὲ ὅσα μὴ παράλογα καὶ μὴ ἀπὸ πονηρίας, ἀδικήματα δὲ ὅσα μήτε παράλογα ἀπὸ πονηρίας τέ ἐστιν· τὰ γὰρ δι᾽ ἐπιθυμίαν ἀπὸ πονηρίας.
>
> For those actions which should be excused are cases for *epieikeia*; errors [*hamartêmata*], unjust acts [*adikêmata*] are not to be assessed on an equal basis, nor are errors and misadventures [*atychêmata*]. Misadventures are all those things that are unexpected and do not arise from vice; errors are those that are not unexpected, yet do not arise from vice; while unjust acts are those that are both expected and caused by vice, for acts committed because of desire arise from vice.

This is clearly a simplified version of the distinction in *Nicomachean Ethics* v.8 between *atychêmata*, *hamartêmata*, *adikêmata*, and "being an unjust person" (1135a5-1136a5), trailed in summary form at v.6, 1134a17-23:

> ἐπεὶ δ᾽ ἔστιν ἀδικοῦντα μήπω ἄδικον εἶναι, ὁ ποῖα ἀδικήματα ἀδικῶν ἤδη ἄδικός ἐστιν ἑκάστην ἀδικίαν, οἷον κλέπτης ἢ μοιχὸς ἢ λῃστής; ἢ οὕτω μὲν οὐδὲν διοίσει; καὶ γὰρ ἂν συγγένοιτο γυναικὶ εἰδὼς τὸ ᾗ, ἀλλ᾽ οὐ διὰ προαιρέσεως ἀρχὴν ἀλλὰ διὰ πάθος. ἀδικεῖ μὲν οὖν, ἄδικος δ᾽ οὐκ ἔστιν, οἷον οὐ κλέπτης, ἔκλεψε δέ, οὐδὲ μοιχός, ἐμοίχευσε δέ· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.
>
> But since a person may commit injustice and not yet be unjust, what is it that distinguishes those unjust acts whose commission makes a person actually unjust in terms of each form of injustice, for example, a thief or a seducer or a robber? Or is this not what makes the difference? For a man may have intercourse with a woman knowing who she is, yet not from *prohairesis* at all, but rather under the influence of passion. So he commits injustice, but he is not an unjust man – not a thief, though he has stolen, not a seducer, though he has seduced, and so forth.

One can actually commit an unjust act, and commit it intentionally, and yet still not be an unjust person; in order to be a thief or an adulterer a person must possess a settled disposition to choose the vicious act for its own sake, *qua* act of injustice. It is only in this last case that the agent acts with *prohairesis*. This means that if the act of *hybris* is to involve *prohairesis*, its dispositional aspect will be both much more substantial and much more particular than Fisher argued in 1992. It will demand more than a simple *intention* to dishonour

another person (Fisher's claim), because such an intention is possible even in cases where no *prohairesis* is present. Aristotle is consistent in his view that *hybris* depends on *prohairesis*; and if that is so, then *hybris* is – or implies – a form of vice.[9]

2 *Hybris* Is a Form of Particular Injustice and So Involves *Pleonexia*

Aristotle's first expression of his view of *hybris* in *Rhetoric* I.13 occurs, as we saw, in the context of a discussion of justice and injustice, and this already makes it clear that he sees *hybris* as a species of injustice: "in all such matters the issue is about being unjust or not being unjust" (*Rh.* 1374a9-11). This is substantiated by explicit references to *hybris* as a type of injustice elsewhere – in the immediate context and elsewhere in the work.[10] If *hybris* is a type of injustice, then the *hexis* from which it springs must be what *Nicomachean Ethics* Book V identifies as "particular injustice" (ἡ ἐν μέρει/κατὰ μέρος ἀδικία),[11] and we should be able to find out more about it from that context.

A crucial aspect of particular injustice is that, according to Aristotle, all its forms involve a kind of *pleonexia*, acquisitiveness or greed. This is a point upon which Aristotle lays considerable emphasis, first at V.1, 1129a32-b11:

> δοκεῖ δὴ ὅ τε παράνομος ἄδικος εἶναι καὶ ὁ πλεονέκτης καὶ ἄνισος, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ [ὁ] δίκαιος ἔσται ὅ τε νόμιμος καὶ ὁ ἴσος. τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον, τὸ δ' ἄδικον τὸ παράνομον καὶ τὸ ἄνισον. ἐπεὶ δὲ πλεονέκτης ὁ ἄδικος, περὶ τἀγαθὰ ἔσται, οὐ πάντα, ἀλλὰ περὶ ὅσα εὐτυχία καὶ ἀτυχία, ἃ ἐστὶ μὲν ἁπλῶς ἀεὶ ἀγαθά, τινὶ δ' οὐκ ἀεί. οἱ δ' ἄνθρωποι ταῦτα εὔχονται καὶ διώκουσιν· δεῖ δ' οὔ, ἀλλ' εὔχεσθαι μὲν τὰ ἁπλῶς ἀγαθὰ καὶ αὑτοῖς ἀγαθὰ εἶναι, αἱρεῖσθαι δὲ τὰ αὑτοῖς ἀγαθά. ὁ δ' ἄδικος οὐκ ἀεὶ τὸ πλέον αἱρεῖται, ἀλλὰ καὶ τὸ ἔλαττον ἐπὶ τῶν ἁπλῶς κακῶν· ἀλλ' ὅτι δοκεῖ καὶ τὸ μεῖον κακὸν ἀγαθόν πως εἶναι, τοῦ

9 To be sure, "intention" (or "design") is the translation of *prohairesis* preferred by Merker 2016, 272-82, but her discussion shows full awareness of the specifics of the concept in Aristotle's ethical theory.

10 E.g. *Rh.* 1373a34-35 (people readily commit injustices ὅσα αἰσχύνονται οἱ ἀδικηθέντες λέγειν, οἷον γυναικῶν οἰκείων ὕβρεις ἢ εἰς αὑτοὺς ἢ εἰς υἱεῖς); 1389b7-8 (καὶ τὰ ἀδικήματα ἀδικοῦσιν [sc. οἱ νέοι] εἰς ὕβριν, οὐ κακουργίαν); 1391a18-19 (καὶ ἀδικήματα ἀδικοῦσιν [sc. οἱ πλούσιοι] οὐ κακουργικά, ἀλλὰ τὰ μὲν ὑβριστικὰ τὰ δὲ ἀκρατευτικά, οἷον εἰς αἰκίαν καὶ μοιχείαν). Cf. also [Pl.] *Def.* 415e12; [Arist.] *De Virt.* 1251a30-6.

11 See in general *Eth. Nic.* V.1, 1129a32-b11, V.2, 1130a14-b18, V.2-4, 1130b30-1132b20, and *passim*.

> δ' ἀγαθοῦ ἐστὶν ἡ πλεονεξία, διὰ τοῦτο δοκεῖ πλεονέκτης εἶναι. ἔστι δ' ἄνισος· τοῦτο γὰρ περιέχει καὶ κοινόν.
>
> Both the one who breaks the law and the *pleonektês*, the unfair [or "unequal": *anisos*] person, seem to be unjust, so that it is clear that the law-abiding person and the fair person will both be just. The just, then, is the lawful and the equal [or "fair", *ison*], and the unjust the illegal and the unequal [or "unfair", *anison*]. Since the unjust person is a *pleonektês*, s/he will be unjust with regard to good things – not all good things, but those that are a matter of good and bad fortune. These are always good in the absolute sense, but not always for a particular individual. People pray for these and pursue them, but they shouldn't; they should pray instead that the things that are good absolutely may be good for them too, but choose the things that are good for them. The unjust person does not, however, always choose the larger share: s/he actually chooses the smaller share of things that are bad without qualification; but because the lesser evil seems good in a way, and because *pleonexia* is of the good, s/he seems to be a *pleonektês*. What s/he is is unfair, for this includes and is common to both scenarios.

The emphasis continues in the next chapter (1130a14-22):

> ζητοῦμεν δέ γε τὴν ἐν μέρει ἀρετῆς δικαιοσύνην· ἔστι γάρ τις, ὡς φαμέν. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ ἀδικίας τῆς κατὰ μέρος. σημεῖον δ' ὅτι ἔστιν· κατὰ μὲν γὰρ τὰς ἄλλας μοχθηρίας ὁ ἐνεργῶν ἀδικεῖ μέν, πλεονεκτεῖ δ' οὐδέν, οἷον ὁ ῥίψας τὴν ἀσπίδα διὰ δειλίαν ἢ κακῶς εἰπὼν διὰ χαλεπότητα ἢ οὐ βοηθήσας χρήμασι δι' ἀνελευθερίαν· ὅταν δὲ πλεονεκτῇ, πολλάκις κατ' οὐδεμίαν τῶν τοιούτων, ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ πάσας, κατὰ πονηρίαν δέ γε τινά (ψέγομεν γάρ) καὶ κατ' ἀδικίαν.
>
> What we are investigating, however, is the particular justice which is a virtue, since, as we said, there is such a thing; and similarly with regard to injustice it is the particular sense that we are investigating. Here is a proof that it exists: in respect of the other vices the agent does wrong (*adikein*), but does not take more of anything, out of *pleonexia* (πλεονεκτεῖ δ' οὐδέν) – for example, by throwing away one's shield, from cowardice, or abusing someone, from bad temper, or not lending money, from meanness; whereas when one takes more, out of *pleonexia*, it is often not a matter of any of these vices, much less all of them, yet it is a matter of vice (since we blame it), i.e. injustice.

It recurs in V.6, 1134a32-4:[12]

> ἐν οἷς δ' ἀδικία, καὶ τὸ ἀδικεῖν ἐν τούτοις (ἐν οἷς δὲ τὸ ἀδικεῖν, οὐ πᾶσιν ἀδικία), τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ πλέον αὑτῷ νέμειν τῶν ἁπλῶς ἀγαθῶν, ἔλαττον δὲ τῶν ἁπλῶς κακῶν.
>
> Where there is injustice (*adikia*), there is unjust action (*to adikein*), but where there is unjust action there is not always injustice: to act unjustly is to assign to oneself too great a share of things that are good without qualification and too small a share of things that are bad without qualification.

It is important to be clear that *all* forms of particular injustice are forms of *pleonexia.* This is true even of injustice in distribution[13] or of the corrective justice of the judge (V.9, 1136b34-1137a4):[14]

> εἰ δὲ γινώσκων ἔκρινεν ἀδίκως, πλεονεκτεῖ καὶ αὐτὸς ἢ χάριτος ἢ τιμωρίας. ὥσπερ οὖν κἂν εἴ τις μερίσαιτο τοῦ ἀδικήματος, καὶ ὁ διὰ ταῦτα κρίνας ἀδί-κως πλέον ἔχει· καὶ γὰρ ἐπ' ἐκείνῳ τὸν ἀγρὸν κρίνας οὐκ ἀγρὸν ἀλλ' ἀργύριον ἔλαβεν.
>
> But if a judge knowingly judges unjustly, he too is taking more [*pleonek-tein*], either of *charis* or of *timôria.* Therefore a judge who judges unjustly for these motives has more, just as if one were to share in the crime [*to adikêma*]; for in fact one who issues a judgement over a piece of land on that basis one gets not land but money.

It is also important that *pleonexia* may focus on any of those goods that signify success or failure, good or bad fortune (εὐτυχία καὶ ἀτυχία, 1129b3). It thus covers desire not only for money, but also for *timê,* safety, and other things of

12 Cf. *pleon echein* (*vel sim.*) at 1131b19, 1132b3, 1132b13, 1133b13, 1133b31, 1136b16, 1136b18, 1136b26, 1138a30; also 1133b30-1134a13 in general on the excess taken by the unjust agent and the deficiency imposed on the victim.

13 *Eth. Nic.* V.2, 1130b30-1131a9, discussed below.

14 Something that Williams (1980, 192-193) describes as "a desperate device" and "nonsense", expressing the view that "There must be something wrong in extending pleonexia to cover someone's getting more of this kind of thing." Be that as it may, it is undeniable that Aristotle does indeed so extend it.

that type (περὶ τιμὴν ἢ χρήματα ἢ σωτηρίαν ἢ εἴ τινι ἔχοιμεν ἑνὶ ὀνόματι περιλαβεῖν ταῦτα πάντα, 1130b2-3).[15]

At the same time, however, Aristotle's use of the term *pleonexia* here is an element in a strategy, employed consistently in *Nicomachean Ethics* v, of using terminology drawn from the material economy to construct models of distribution, exchange, and rectification in both material *and* non-material spheres. We see this in v.5 (1132b21-1133b28) on "proportional equality" and the role of money in making commodities commensurable and in enabling future exchange. But for our purposes it is especially relevant in three passages. The first is *Nicomachean Ethics* v.2 (1130a32-b5). Here particular injustice is distinguished from general injustice and said to be about a form of profit (*kerdos*) that is not solely material:

> ὥστε φανερὸν ὅτι ἔστι τις ἀδικία παρὰ τὴν ὅλην ἄλλη ἐν μέρει, συνώνυμος, ὅτι ὁ ὁρισμὸς ἐν τῷ αὐτῷ γένει· ἄμφω γὰρ ἐν τῷ πρὸς ἕτερον ἔχουσι τὴν δύναμιν, ἀλλ' ἣ μὲν περὶ τιμὴν ἢ χρήματα ἢ σωτηρίαν, ἢ εἴ τινι ἔχοιμεν ἑνὶ ὀνόματι περιλαβεῖν ταῦτα πάντα, καὶ δι' ἡδονὴν τὴν ἀπὸ τοῦ κέρδους, ἣ δὲ περὶ ἅπαντα περὶ ὅσα ὁ σπουδαῖος.
>
> Thus it is clear that there is another sort of injustice besides general injustice, i.e. particular injustice, called by the same name because its definition is in the same genus; for both take effect in one's dealings with others, but while particular injustice is concerned with honour or money or safety – or whatever term there may be that encompasses all these things – and motivated by the pleasure that derives from the profit [*kerdos*], general injustice is about all the things that the virtuous person is concerned with.

The account that follows (in *Eth. Nic.* v.4, 1132a9-19, 1132b11-20) of the arithmetic equality that is the subject-matter of rectificatory justice in transactions between individuals makes it clear that Aristotle is borrowing the notions of "profit" (*kerdos*) and "loss" (*zêmia*) from the sphere of voluntary economic exchange:

> ἀλλὰ πειρᾶται τῇ ζημίᾳ ἰσάζειν, ἀφαιρῶν τοῦ κέρδους. λέγεται γὰρ ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν ἐπὶ τοῖς τοιούτοις, κἂν εἰ μή τισιν οἰκεῖον ὄνομα εἴη, τὸ κέρδος, οἷον τῷ πατάξαντι, καὶ ἡ ζημία τῷ παθόντι· ἀλλ' ὅταν γε μετρηθῇ τὸ πάθος, καλεῖται τὸ

15 Cf. *Eth. Nic.* ix.8, 1168b15-23: there is a form of *pleonexia* involved in (vulgar) *philautia* that is similarly concerned with *timai* and pleasure, as well as with money.

μὲν ζημία τὸ δὲ κέρδος. ὥστε τοῦ μὲν πλείονος καὶ ἐλάττονος τὸ ἴσον μέσον, τὸ δὲ κέρδος καὶ ἡ ζημία τὸ μὲν πλέον τὸ δ' ἔλαττον ἐναντίως, τὸ μὲν τοῦ ἀγαθοῦ πλέον τοῦ κακοῦ δ' ἔλαττον κέρδος, τὸ δ' ἐναντίον ζημία· ὧν ἦν μέσον τὸ ἴσον, ὃ λέγομεν εἶναι δίκαιον· ὥστε τὸ ἐπανορθωτικὸν δίκαιον ἂν εἴη τὸ μέσον ζημίας καὶ κέρδους.

But [the judge] endeavours to make them equal by means of the loss [*zêmia*], taking away the profit [*kerdos*]. "Profit" is used in a general way in such cases, even if it would not be the proper word in some of them, for example in the case of an assailant, likewise "loss" in the case of the victim; but whenever the damage is measured, at any rate, the latter is called "loss" and the former "profit". Accordingly, while the equal is a mean between more and less, profit and loss are at the same time both more and less in contrary ways, profit being more of the good and less of the bad and loss being the opposite; of these the equal, which we assert to be just, is, as we said, a mean, with the result that rectificatory justice would be the mean between loss and profit.

ἐλήλυθε δὲ τὰ ὀνόματα ταῦτα, ἥ τε ζημία καὶ τὸ κέρδος, ἐκ τῆς ἑκουσίου ἀλλαγῆς· τὸ μὲν γὰρ πλέον ἔχειν ἢ τὰ αὑτοῦ κερδαίνειν λέγεται, τὸ δ' ἔλαττον τῶν ἐξ ἀρχῆς ζημιοῦσθαι, οἷον ἐν τῷ ὠνεῖσθαι καὶ πωλεῖν καὶ ἐν ὅσοις ἄλλοις ἄδειαν δέδωκεν ὁ νόμος· ὅταν δὲ μήτε πλέον μήτ' ἔλαττον ἀλλ' αὐτὰ <τὰ> δι' αὐτῶν γένηται, τὰ αὑτῶν φασὶν ἔχειν καὶ οὔτε ζημιοῦσθαι οὔτε κερδαίνειν. ὥστε κέρδους τινὸς καὶ ζημίας μέσον τὸ δίκαιόν ἐστι τῶν παρὰ τὸ ἑκούσιον, τὸ ἴσον ἔχειν καὶ πρότερον καὶ ὕστερον.

These terms, "loss" and "profit", come from voluntary exchange. For to have more than one's own is called making a profit, and to have less than one had at the start is called making a loss, as in buying and selling, and all other transactions in which the law has granted immunity; but when the result is neither an increase nor a decrease, but exactly what they had at the outset, they say they have their own and have made neither a loss nor a profit. Hence justice in involuntary transactions is a mean between profit and loss of a sort, namely having the same both before and after.

Similarly, at v.5 (1133b29-1134a13), justice is a mean between excess and deficiency, having more (*pleon echein*) and having less, and any act of injustice involves the agent's having more and the victim's having less:[16]

16 Cf. again v.2, 1130b30-1131a9 in general (discussed below).

τί μὲν οὖν τὸ ἄδικον καὶ τί τὸ δίκαιόν ἐστιν, εἴρηται. διωρισμένων δὲ τούτων δῆλον ὅτι ἡ δικαιοπραγία μέσον ἐστὶ τοῦ ἀδικεῖν καὶ ἀδικεῖσθαι· τὸ μὲν γὰρ πλέον ἔχειν τὸ δ' ἔλαττόν ἐστιν. ἡ δὲ δικαιοσύνη μεσότης τίς ἐστιν, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς, ἀλλ' ὅτι μέσου ἐστίν· ἡ δ' ἀδικία τῶν ἄκρων. καὶ ἡ μὲν δικαιοσύνη ἐστὶ καθ' ἣν ὁ δίκαιος λέγεται πρακτικὸς κατὰ προαίρεσιν τοῦ δικαίου, καὶ διανεμητικὸς καὶ αὑτῷ πρὸς ἄλλον καὶ ἑτέρῳ πρὸς ἕτερον οὐχ οὕτως ὥστε τοῦ μὲν αἱρετοῦ πλέον αὑτῷ ἔλαττον δὲ τῷ πλησίον, τοῦ βλαβεροῦ δ' ἀνάπαλιν, ἀλλὰ τοῦ ἴσου τοῦ κατ' ἀναλογίαν, ὁμοίως δὲ καὶ ἄλλῳ πρὸς ἄλλον. ἡ δ' ἀδικία τοὐναντίον τοῦ ἀδίκου. τοῦτο δ' ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις τοῦ ὠφελίμου ἢ βλαβεροῦ παρὰ τὸ ἀνάλογον. διὸ ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις ἡ ἀδικία, ὅτι ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεώς ἐστιν, ἐφ' αὑτοῦ μὲν ὑπερβολῆς μὲν τοῦ ἁπλῶς ὠφελίμου, ἐλλείψεως δὲ τοῦ βλαβεροῦ· ἐπὶ δὲ τῶν ἄλλων τὸ μὲν ὅλον ὁμοίως, τὸ δὲ παρὰ τὸ ἀνάλογον, ὁποτέρως ἔτυχεν. τοῦ δὲ ἀδικήματος τὸ μὲν ἔλαττον ἀδικεῖσθαί ἐστι, τὸ δὲ μεῖζον τὸ ἀδικεῖν.

What the unjust and the just are has been stated. From their definition it is clear that just behaviour is a mean between doing and suffering injustice, for the former is to have too much and the latter to have too little. And justice is a kind of mean – not in the same way as the other virtues are, but because it is related to a mean, while injustice is related to the extremes. And justice is that by which the just person is said to be capable of doing that which is just by *prohairesis*, and inclined, when distributing things between oneself and another, or between two others, not to give too much to oneself and too little to one's neighbour of what is choiceworthy, and vice versa in the case of what is harmful, but what is proportionately equal; and similarly when one is distributing between two people. Injustice, on the contrary, is similarly related to that which is unjust, i.e. an excess or deficiency of something beneficial or harmful that is disproportionate. Therefore injustice is excess and defect, because it deals in excess and defect – in one's own case, an excess of that which is beneficial without qualification and a deficiency of what is harmful, and in the case of others, though the result as a whole is the same, the deviation from proportion may be in either direction. In respect of the unjust act, having the lesser share is being wronged and having the greater share is doing wrong.

These passages make it clear that these expressions are being used in an extended sense; at 1132b11-18, in particular, Aristotle makes the point that *kerdainein* and *zêmiousthai* are terms borrowed from the voluntary exchange of buying and selling goods, in which profit and loss are legitimate. The relevance

of these terms to the sphere of particular justice that is Aristotle's proper subject is that *kerdainein* is a name for having more (*pleon echein*) than one started with, while *zêmiousthai* means having less (1132b13-14). *Kerdainein* is the more specifically economic term, and *pleon echein* a more general expression, but still *pleon echein* is a quantitative notion, applicable to material exchange, that is being used to apply also in contexts in which the quantities concerned can be abstract and intangible.

Pleon echein and *pleonexia*, then, can have both strict and extended senses. This explains why *hybris* and *pleonexia* can sometimes be distinguished in the Aristotelian corpus, as they are (for example) at *Politics* v.2-3, 1302a38-b10:

> διὰ κέρδος γὰρ καὶ διὰ τιμὴν παροξύνονται πρὸς ἀλλήλους οὐχ ἵνα κτήσωνται σφίσιν αὐτοῖς, ὥσπερ εἴρηται πρότερον, ἀλλ' ἑτέρους ὁρῶντες τοὺς μὲν δικαίως τοὺς δ' ἀδίκως πλεονεκτοῦντας τούτων· ἔτι διὰ ὕβριν, διὰ φόβον, διὰ ὑπεροχήν, διὰ καταφρόνησιν, διὰ αὔξησιν τὴν παρὰ τὸ ἀνάλογον· ἔτι δὲ ἄλλον τρόπον δι' ἐριθείαν, δι' ὀλιγωρίαν, διὰ μικρότητα, διὰ ἀνομοιότητα. τούτων δὲ ὕβρις μὲν καὶ κέρδος τίνα ἔχουσι δύναμιν καὶ πῶς αἴτια, σχεδόν ἐστι φανερόν· ὑβριζόντων τε γὰρ τῶν ἐν ταῖς ἀρχαῖς καὶ πλεονεκτούντων στασιάζουσι καὶ πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τὰς πολιτείας τὰς διδούσας τὴν ἐξουσίαν· ἡ δὲ πλεονεξία γίνεται ὁτὲ μὲν ἀπὸ τῶν ἰδίων ὁτὲ δὲ ἀπὸ τῶν κοινῶν.
>
> For people are stirred up against each other by reason of profit [*kerdos*] and honour [*timê*], not in order that they may acquire them for themselves, as has been said before, but because they see others – in some cases justly and in other cases unjustly – claiming a larger share [*pleonektountes*] of them. Other causes are *hybris*, fear, excessive predominance, contempt, disproportionate growth of power; and in a different way bribing the electorate, slighting, pettiness, dissimilarity. Of these, the power possessed by *hybris* and *kerdos*, and their mode of causation, is almost obvious; for when those in office show *hybris* and *pleonexia*, people engage in faction, both against each another and against the constitutions that offer the opportunity to do so; and *pleonexia* arises sometimes from the private and sometimes from the communal.

Here *timê* and *hybris* (on the one hand) and *kerdos* (on the other) are two distinct causes of *stasis*, and *pleonexia* is (probably) concerned with property, whether private or communal.[17]

17 See Miller 1995, 282-283.

The same distinction is made in a passage from the post-Aristotelian *On Virtues and Vices* (1251a30-36):

> ἀδικίας δ' ἐστὶν εἴδη τρία, ἀσέβεια πλεονεξία ὕβρις. ἀσέβεια μὲν ἡ περὶ θεοὺς πλημμέλεια καὶ περὶ δαίμονας ἢ καὶ περὶ τοὺς κατοιχομένους, καὶ περὶ γονεῖς καὶ περὶ πατρίδα· πλεονεξία δὲ περὶ τὰ συμβόλαια, παρὰ τὴν ἀξίαν αἱρουμένη τὸ διάφορον· ὕβρις δέ, καθ' ἣν τὰς ἡδονὰς αὑτοῖς παρασκευάζουσιν, εἰς ὄνειδος ἀγαγόντες ἑτέρους, ὅθεν Εὔηνος περὶ αὐτῆς λέγει "ἥτις κερδαίνουσ' οὐδὲν ὅμως ἀδικεῖ".
>
> There are three forms of injustice [*adikia*] – impiety [*asebeia*], *pleonexia*, and *hybris*. Impiety is transgression with regard to divinities or the dead, as well as parents and the fatherland; *pleonexia* is transgression with regard to contracts, and involves taking the difference in a way that is contrary to desert; and *hybris* is a way of obtaining pleasure for oneself by insulting others, which is why Evenus says of it that "it makes no profit and yet does wrong" [*adikein*].

Though the definition of *hybris* in *Rhetoric* II.2 does not explicitly make precisely this point, its emphasis on the fact that *hybris* involves seeking nothing more than the pleasure of the act itself is in some ways similar to the point made by the author of *On Virtues and Vices*.

We can thus agree that *hybris* and material acquisitiveness are two different things, and that *pleonexia* is a common name for the latter. But the existence of the strict sense of *pleonexia* in no way rules out its use in an extended, non-material sense. And in fact that sense is also present even in the passage of the *Politics* quoted immediately above, for though that passage begins by distinguishing *timê* and *kerdos* as motives, and ends by referring *pleonexia* solely to material goods, it also observes that people get worked up about *timê* and *kerdos* not because they want to acquire them for themselves, but because they see others exhibiting *pleonexia* in *both* those respects – διὰ κέρδος γὰρ καὶ διὰ τιμὴν παροξύνονται πρὸς ἀλλήλους οὐχ ἵνα κτήσωνται σφίσιν αὐτοῖς … ἀλλ' ἑτέρους ὁρῶντες … *πλεονεκτοῦντας τούτων* (people are stirred up against each other by reason of *kerdos* and *timê*, not in order that they may acquire them for themselves …, but because they see others … *claiming a larger share* [*pleonektountes*] *of them*' (1302a38-b2). Even in distinguishing profit and honour as motives, *hybris* and *pleonexia* as vices, this passage acknowledges that there can also be *pleonexia* of *timê*. This chimes with the argument of the wider context, that *stasis* arises from the perception of unjust treatment, with regard either to the equality that one is being denied or to the inequality or superiority to which one feels

entitled (*Pol.* V.2, 1302a24-34). Here *pleonektein* (a26) and *pleon echein* (a27-28) are used of all the objects of *stasis*, i.e. "*kerdos, timê*, and their opposites" (a31-32).[18] The account of particular injustice as *pleonexia* in the *Nicomachean Ethics* stands in a direct relation to this passage.

I emphasize this especially because of Ryan Balot's insistence that *pleonexia* in Aristotle – "especially in the *Politics*" – is "focused on power and material goods, rather than on honor".[19] This is wrong, because it fails fully to acknowledge the extended sense in which Aristotle uses the term *pleonexia* in the *Nicomachean Ethics* (as well as the presence of that extended sense elsewhere, for example in the *Politics*). It is wrong also because that extension of the term's sense is not an unimportant or merely *ad hoc* expedient: it is central to Aristotle's account of particular justice and injustice, to his conceptualization of honour as an important non-material good (one that he describes as the goal of civic life, *Eth. Nic.* I.5, 1095b23, the greatest of external goods, IV.3, 1123b20-21), and to his understanding of *hybris*, not just in the *Ethics*, but elsewhere.

But if Balot is wrong about the relation between honour, *hybris*, injustice, and the *Nicomachean Ethics*' extended sense of *pleonexia*, it is even more significant that his approach also errs in driving far too great a wedge between honour and wealth, *hybris* and *pleonexia* (in its narrower, material sense), as factors in ethical and political behaviour. At several points in his book,[20] Balot argues that "Aristotle's separation of the terms" *hybris* and *pleonexia* – a position for which he cites my 1996 article on *hybris* – is typical of a progressive tendency to see material acquisitiveness and the pursuit of honour as alternative sources of motivation in the development of Greek political thought from the Archaic to the Classical periods.[21] This is not my subject in this chapter, and

18 Cf. Miller 1995, 295.

19 Balot 2001, 64 n. 21, endorsed by Mantzouranis 2012, 51 n. 41.

20 Balot 2001, 92 n. 105, 106 n. 12. Cf. p. 104: "it is significant that later classical thinkers such as Aristotle emphasized the connection between *hubris* and greed far less than the associations between greed and distributive justice". But if *hybris* is a type of *pleonexia* for Aristotle that distinction collapses.

21 Balot is thus a "progressivist" in his approach to honour: for criticism of this approach in general, see Cairns 2011a; for Balot's version of it across his oeuvre, see Canevaro 2019. For the alleged chronological development in the distinction between wealth or power and honour as motives, see e.g. Balot 2001, 92-94 on Solon, 102-106 on Herodotus, 157-159 on Thucydides. Throughout his book, Balot consistently begs the question in assuming material senses for objectives and motives that often encompass the non-material (esp. honour and status). There are too many examples to cite, but see e.g. pp. 87 (*geras* in Sol. 5.1-6 W and in Homer), 110-111 (on Hdt. 7.149.3), 138-139 (on *pleonexia* and *philotimia* at Thuc. 3.82.8), 158-159 (on Thuc. 3.45.4-5). Here he writes (p. 159): "For Thucydides what is primary is the desire to have more, as a conceptual category in its own right. This desire was associated with other ideas, notably hope and overconfidence after success, but in

so I cannot discuss it at length. But it seems to me that Aristotle is thoroughly in keeping with earlier currents of Greek political thought in regularly expressing the conviction that the pursuit of wealth cannot be wholly dissociated from the pursuit of esteem and social status. We see this in the presentation of *hybris* as a failing of the rich in particular,[22] but we also have Aristotle's explicit word for it that power and wealth are regarded by some as choiceworthy precisely because people see them as a means to honour (*Eth. Nic.* IV.3, 1124a17-20):[23]

> αἱ γὰρ δυναστεῖαι καὶ ὁ πλοῦτος διὰ τὴν τιμήν ἐστιν αἱρετά· οἱ γοῦν ἔχοντες αὐτὰ τιμᾶσθαι δι' αὐτῶν βούλονται· ᾧ δὲ καὶ ἡ τιμὴ μικρόν ἐστι, τούτῳ καὶ τἆλλα. διὸ ὑπερόπται δοκοῦσιν εἶναι.
>
> For power and wealth are choiceworthy because of the honour they bring – at any rate, those who have them wish to be honoured on account of them. A person to whom even honour is a small thing will be indifferent to other things as well. Hence they [sc. *megalopsychoi*] are thought to be supercilious.

It is unfortunate that Balot's account obscures these links, especially because their existence constitutes an important continuity between Aristotelian and traditional Greek ethical and political thought (e.g. in connexion with the "archaic chain" that links wealth and good fortune to excess, greed, *hybris*, and disaster).[24] But it is unfortunate also because it flies in the face of modern

itself desire was the fundamental drive behind Athenian imperialism." In a footnote on the same page (n. 56), he goes on: "Fisher's attempt (1992, 401-11) to view the Sicilian expedition as an act of *hubris* can be justified in that the expedition would not have been undertaken without feelings of over-confidence and without a desire to inflict humiliation on the Sicilians in order to demonstrate Athenian superiority, but, as I will show, the primary thrust driving the expedition was Athenian desire to get more." But this presupposes that "desire" for "more" must be intrinsically and exclusively material; the evidence that Balot himself cites gives no warrant at all for this, but in fact supports the opposite view. The question is always "more of *what*?" (See also Hdt. 7.16α, in n. 24 below.)

22 E.g. in the definition of *hybris* in *Rhetoric* II.2, quoted above (διὸ οἱ νέοι καὶ οἱ πλούσιοι ὑβρισταί· ὑπερέχειν γὰρ οἴονται ὑβρίζοντες, 1378b28-29); cf. the discussion of the characteristics of the rich at II.16, 1390b33-34 (ὑβρισταὶ γὰρ καὶ ὑπερήφανοι, πάσχοντές τι ὑπὸ τῆς κτήσεως τοῦ πλούτου).

23 But if the rich seek wealth in order to obtain esteem, so, in turn, those who seek esteem do so in order to convince themselves that they are good: *Eth. Nic.* I.5, 1095b26-28; cf. IV.3, 1123b35, VIII.14, 1163b3-4.

24 See esp. Solon 4.34-35 W, with Fisher 1992: 72; cf. 206, 213, 221, 236ff. For the traditional linkage of "thinking big", *hybris*, and *pleonexia*, see e.g. Artabanus' representations of Xerxes'

research in a variety of disciplines which, like Aristotle and like much traditional Greek thought, emphasizes that material prosperity is intimately related to issues of status and social comparison.[25] Epidemiological and sociological studies, for example, suggest that the deleterious effects of inequality of wealth and income – at least in modern societies where absolute poverty is rare – are largely a function of the link between wealth and status, of what one's wealth and the things one can buy with it say about one's standing relative to others. There is substantial evidence to suggest that humans' concern for fairness in the distribution of material rewards is conditioned not only by material concerns, but by the concern for status. The concern for fairness that typically manifests itself in the well-known "ultimatum game" shows that human beings' attitudes to material gain and the distribution of material resources are conditioned by a sense of one's own worth, by the notion that it would be beneath one's dignity to accept an excessively unfair share, even of a windfall.[26] We dislike excessive material inequality because of its unfairness. The unfairness in question is in itself already a matter of the discrepancy between outcome and desert. But we also resent inequitable distributions of wealth and income because those who benefit from them seem regularly to believe that greater material success is a mark of superior worth as an individual and a member of society; their greed for more encompasses status as well as wealth and power. Here again, Aristotle shows himself well aware of the phenomenon that Balot obscures. *Stasis*, he writes (*Pol.* v.1, 1301a28-35), is typically driven by mistaken notions of equality and inequality: democrats seek to extend the equality they enjoy by virtue of their free-born status and claim equality in all other respects, while for oligarchs the converse is true – being unequal in material wealth they believe themselves to be unequal absolutely. Thus the rich seek to *pleonektein* (ὡς ἄνισοι ὄντες πλεονεκτεῖν ζητοῦσιν, τὸ γὰρ πλεῖον ἄνισον, 34-35). The rich already have

plan to invade Greece at Hdt. 7.10δ–ε, 7.16α, 7.18.2-3 (with Cairns 1996, 13-15). Balot (2001, 106) would have us believe that this presentation reflects "older" currents of thought in Herodotus that sit alongside newer ones (in which "greed is considered rather in terms of distributive unfairness") that prefigure Aristotle's "separation" of *hybris* and *pleonexia*. Again, a question is begged: why do we care about unfairness?

25 See Brennan and Pettit 2004; Marmot 2004; Layard 2005, esp. 41-48, 150-153; Wilkinson 2005; Frank 2007; Wilkinson and Pickett 2009; Dorling 2010.

26 See e.g. Thaler 1988; Nowak, Page, and Sigmund 2000. The claim that we share this trait with other primates (Brosnan and De Waal 2003; Brosnan, Schiff, and De Waal 2005) has been disputed (Bräuer, Call and Tomasello 2006; Jensen, Call, and Tomasello 2007), but there is no doubt that the link between rank and psychophysical well-being, at least, is as strong in primates and other mammals as it is in human beings (Wilkinson 2005, 71-75, 87-89, 163, 268-271).

more in material terms (κατ' οὐσίαν γὰρ ἄνισοι ὄντες ἁπλῶς ἄνισοι ὑπολαμβάνουσιν εἶναι, 32-33); the other qualities in which they (unjustly) *pleonektein* are not material.

3 Honour, Wealth, Good Fortune, and *Hybris*

To take this further, let us return to *hybris* and the vice that it expresses. We should first notice how closely the characteristics of particular injustice in the *Nicomachean Ethics* match those of *hybris* in the *Rhetoric*. This kind of injustice can be manifested in the distribution of goods, but also in the context of "involuntary transactions" in which an agent creates an unfair inequality between himself and a patient in respect of some good, whether by stealth or by force (*Eth. Nic.* V.2, 1130b30-1131a9):

> τῆς δὲ κατὰ μέρος δικαιοσύνης καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν δικαίου ἓν μέν ἐστιν εἶδος τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων ἢ τῶν ἄλλων ὅσα μεριστὰ τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας (ἐν τούτοις γὰρ ἔστι καὶ ἄνισον ἔχειν καὶ ἴσον ἕτερον ἑτέρου), ἓν δὲ τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν. τούτου δὲ μέρη δύο· τῶν γὰρ συναλλαγμάτων τὰ μὲν ἑκούσιά ἐστι τὰ δ' ἀκούσια, ἑκούσια μὲν τὰ τοιάδε οἷον πρᾶσις ὠνὴ δανεισμὸς ἐγγύη χρῆσις παρακαταθήκη μίσθωσις (ἑκούσια δὲ λέγεται, ὅτι ἡ ἀρχὴ τῶν συναλλαγμάτων τούτων ἑκούσιος), τῶν δ' ἀκουσίων τὰ μὲν λαθραῖα, οἷον κλοπὴ μοιχεία φαρμακεία προαγωγεία δουλαπατία δολοφονία ψευδομαρτυρία, τὰ δὲ βίαια, οἷον αἰκία δεσμὸς θάνατος ἁρπαγὴ πήρωσις κακηγορία προπηλακισμός.
>
> One kind of particular justice, and of that which is just in that respect, lies in the distribution of honour, money, or the other things that are divisible among those who share in the constitution (for in these things people may differ in having equal or unequal shares). The other kind is that which is corrective and operative in transactions. Of this there are two parts, for transactions may be voluntary or involuntary. Voluntary transactions are things like selling, buying, lending at interest, pledging, lending without interest, depositing, letting for hire; they are called voluntary because the beginning of these transactions is voluntary. Of involuntary transactions some are furtive, such as theft, seduction, poisoning, procuring, enticement of slaves, assassination, perjury; others are violent, such as assault, imprisonment, murder, robbery with violence, maiming, abusive language, insult.

Thus particular injustice can be concerned with honour, requires a specific victim, and can be manifested in words or in deeds, by physical assault (*aikeia*, 1131a8) or by verbal insult (*kakêgoria* and *propêlakismos*, 1131a9),[27] i.e. "doing or saying things whereby the sufferer incurs *aischynê*" (*Rh.* 1378b23-24). And just as the *hybristês* is motivated by desire for a particular kind of pleasure in the *Rhetoric*, so particular injustice seeks the pleasure that comes from the *kerdos* (δι' ἡδονὴν τὴν ἀπὸ τοῦ κέρδους, *Eth. Nic.* 1130b4), the profit at another's expense which is characteristic of the *pleonexia* that particular injustice involves.[28] Like *hybris* (οἱ γὰρ ἀντιποιοῦντες οὐχ ὑβρίζουσιν ἀλλὰ τιμωροῦνται, *Rh.* 1378b25-26) particular injustice also requires the initiation of wrongdoing, and is not found in retaliation (ὁ γὰρ διότι ἔπαθε καὶ τὸ αὐτὸ ἀντιποιῶν οὐ δοκεῖ ἀδικεῖν, 1138a20-22).[29] Both *hybris* and particular injustice, then, involve taking the initiative in exalting oneself at the expense of others, for no other motive than the pleasure of the offence itself. *Hybris* meets the criteria for vicious action in the fullest sense – it springs from a settled disposition to choose the vicious course for its own sake, in so far as it is pleasant.[30]

The fact that Aristotle thinks of *hybris* as a form of particular injustice also helps explain why he assumes that *hybris* must always have a victim – all forms of injustice are necessarily πρὸς ἕτερον,[31] and, as a form of particular injustice, *hybris* must occur in "involuntary transactions" involving two parties. In addition, Aristotle's discussion of "involuntary transactions" focuses on cases where correction will be forthcoming from a judicial source; similarly in the *Rhetoric*

27 According to Ammonius (*De adfin. vocab. diff.* 20; cf. Fisher 1992, 53 n. 52) *hybreis* are distinguished from *aikeiai* by the fact that *propêlakismos* is necessary for the former; on *propêlakismos* and *hybris*, cf. Fisher 1992, 44 n. 31, 48, 93, 107.

28 Cf. Irwin 1988, 426, 429 and 624 nn. 4-6. The *kerdos* (the inequality) that particular injustice creates, the disparity in honour that *hybris* creates, and the pleasure of being unjust/hybristic for its own sake are thus intrinsic motives (as opposed to the extrinsic motive that might lead one to commit a superficially similar act of injustice as a means to some further or different end). This is to say that the inequality (the *kerdos* that is the inequality in honour and the pleasure that comes with it) that *hybris* creates is not an extrinsic, further end, but the intrinsic aim of the hybristic act, *qua* expression of the *hexis* of particular injustice.

29 Cf. *Rh.* 1379a30-35 on (reactive) anger as a response to (gratuitous) *hybris*; also 1402a1-3, where physical violence only qualifies as *hybris* when the assailant is the one who started it.

30 This also answers to a typical feature of *hybris* in ordinary usage, in which to say that someone acted "not out of *hybris*, but … [for some further motive]" is to deny acting "just for badness/for the hell of it", as a demonstration of one's insolent disregard for law or convention; see (e.g.) Lys. 7.13; cf. Thuc. 4.95.8, Xen. *Anab.* 5.5.16, Dem. 21.181-182; Fisher 1992, 49, 98, 103.

31 *Eth. Nic.* V.1, 1129b25-1130a13; cf. 1130b1-5, 20.

the reference to *hybris* in I.13 is specifically related to the needs of the forensic orator (see esp. 1374a7-9). *Adikein* in Greek, we remember, means "commit an offence" as well as "be unjust".

At the same time, *hybris* is not just a way of treating other people. As a way of treating other people that connotes vice and requires *prohairesis*, it requires a specific sort of motivation rooted in a developed state of character that leads people to enjoy unfairly pressing their own claims in the face of the legitimate claims of others. Aristotle's emphasis on the agent's attitude to his own honour is both apparent in the definition in *Rhetoric* II.2 and necessary if *hybris* is to be a form of injustice, of the *pleonexia* that seeks more for oneself at the expense of others. The comparative nature of the concepts of *pleonexia* and particular injustice in *Nicomachean Ethics* Book V isolates a fundamental feature of *hybris* – that as a way of going wrong about one's own claim to honour it inevitably involves going wrong about the claims to honour of others (and *vice versa*).[32] This relational element of comparison and complementarity is also a fundamental feature of the concept of honour, in Aristotle, in Greek, and in general.[33]

Even though *hybris* is, for Aristotle, always a particular way of treating another person, it is not the nature of the act or the effect on the honour of the patient that makes an act hybristic, but the motive, the *prohairesis* that expresses a developed state of character. Unlike other authors,[34] Aristotle does not explicitly refer to this state of character as *hybris,*[35] but still the disposition is not nameless: it is the state by virtue of which a person is called a *hybristês*. To be a *hybristês* is not just to be liable to commit hybristic acts; hybristic acts must be defined as those that the possessor of a particular *hexis* would perform. Since the *hexis* from which *hybris* springs is that of injustice in its narrower sense, this in itself allows us to pin down the typical characteristics of the hybristic agent to a certain extent. But other contexts provide further help.

Our best evidence comes in a handful of passages in which Aristotle discusses *hybris* as typical of particular kinds of character. The discussions of pity and fear in *Rhetoric* II.5 and II.8, for example, consider not only the dispositions that give rise to these emotions, but also those that do not. Both pity and fear require the notion that we are vulnerable to misfortune (1382b29-30,

32 See in greater detail Cairns 1996.

33 See Cairns 1993, 2011a.

34 See Fisher 1992, 125, 242, 281, 493. Aristotle's account of *hybris* thus resembles his discussions of *aidôs* in not acknowledging that *hybris*, like *aidôs*, can be the name of a disposition; see Cairns 1993, 393-431.

35 The only instance I can find in the Aristotelian corpus of *hybris* used as the name of a character trait is in the post-Aristotelian *Oec.* (1344a35-b1).

1385b16-17); by contrast, those who believe that their current good fortune renders them invulnerable to vicissitude are disposed not to pity or to fear (1382b33-1383a3, 1385b19-21, 29-31), but, because they are *hybristai* (1383a2) and "in a hybristic condition" (1385b30-31), to *hybrizein* (1385b21). The hybristic disposition (*diathesis*) from which concrete expressions of *hybris* spring entails a blind over-valuation of oneself caused by the experience or the illusion of prosperity and good fortune.

The sketches of the characteristics of the young, the rich, and the powerful in the *Rhetoric* and *Politics* also consistently attribute the *hybris* of those groups to their failure to form an appropriate conception of their own worth in relation to the worth of others. The characterization of the young at *Rhetoric* II.12 (1389a2-b12), for example, stresses their naiveté, their inexperience of misfortune, and their acute attachment to *timê*. When *hybris* enters this picture at 1389b7-12, it is with specific reference to acts of insult or mockery (their acts of injustice tend more towards *hybris* than to petty wrongdoing, and they are witty, since wit is educated *hybris*, b7-12),[36] but these acts spring from a particular type of character, one that lacks the experience that should set limits to self-confidence and self-assertion.

Being hybristic and arrogant is likewise one of the characteristics of the rich (II.16), since the acquisition of wealth creates the illusion that we possess all good things, and this is the basis of the disposition of being *hybristai* and *hyperêphanoi* (1390b32-1391a2):

> τῷ δὲ πλούτῳ ἃ ἕπεται ἤθη, ἐπιπολῆς ἔστιν ἰδεῖν ἅπασιν· ὑβρισταὶ γὰρ καὶ ὑπερήφανοι, πάσχοντές τι ὑπὸ τῆς κτήσεως τοῦ πλούτου (ὥσπερ γὰρ ἔχοντες ἅπαντα τἀγαθὰ οὕτω διάκεινται· ὁ δὲ πλοῦτος οἷον τιμή τις τῆς ἀξίας τῶν ἄλλων, διὸ φαίνεται ὤνια ἅπαντα εἶναι αὐτοῦ).
>
> The characters which accompany wealth are plain for all to see. The wealthy are *hybristai* and arrogant – something happens to them as a result of the acquisition of wealth (for they are so disposed as to think that they possess all good things; and wealth, as it were, is a valuation

36 καὶ τὰ ἀδικήματα ἀδικοῦσιν εἰς ὕβριν, οὐ κακουργίαν. καὶ ἐλεητικοὶ διὰ τὸ πάντας χρηστοὺς καὶ βελτίους ὑπολαμβάνειν (τῇ γὰρ αὑτῶν ἀκακίᾳ τοὺς πέλας μετροῦσιν, ὥστε ἀνάξια πάσχειν ὑπολαμβάνουσιν αὐτούς), καὶ φιλογέλωτες, διὸ καὶ φιλευτράπελοι· ἡ γὰρ εὐτραπελία πεπαιδευμένη ὕβρις ἐστίν. Contrast the old at II.13, 1389b13-1390a28, esp. 1390a17-18: καὶ τἀδικήματα ἀδικοῦσιν εἰς κακουργίαν, οὐκ εἰς ὕβριν.

> of the worth of everything else, which is why it seems that one can buy everything with it).[37]

As a result of this error, the rich have a false idea of their own worth and a misplaced confidence in their own good fortune (1391a1-14, especially 13-14: καὶ ὡς ἐν κεφαλαίῳ, ἀνοήτου εὐδαίμονος ἦθος <ἦθος> πλούτου ἐστίν, "in a nutshell, the character that belongs to wealth is that of a lucky fool").

The *Politics* also recognizes the tendency of the excessively fortunate to become *hybristai* and commit *hybris* (IV.11, 1295b6-11):

> ὑπέρκαλον δὲ ἢ ὑπερίσχυρον ἢ ὑπερευγενῆ ἢ ὑπερπλούσιον <ὄντα>, ἢ τἀναντία τούτοις, ὑπέρπτωχον ἢ ὑπερασθενῆ ἢ σφόδρα ἄτιμον, χαλεπὸν τῷ λόγῳ ἀκολουθεῖν· γίγνονται γὰρ οἱ μὲν ὑβρισταὶ καὶ μεγαλοπόνηροι μᾶλλον, οἱ δὲ κακοῦργοι καὶ μικροπόνηροι λίαν, τῶν δ' ἀδικημάτων τὰ μὲν γίγνεται δι' ὕβριν τὰ δὲ διὰ κακουργίαν.

> For a person who is exceedingly beautiful or strong or nobly born or rich, or the opposite – i.e. exceedingly poor or weak or lacking in honour – it is difficult to follow reason; for the former tend rather to become *hybristai* and large-scale villains, while the latter tend too much to petty crime and low-level villainy. For the cause of all acts of injustice is either *hybris* or malice.

Again, the specific reference of the noun, *hybris*, is to a type of unjust act (b10-11), but this is one that springs from a mistaken belief that *my* particular good fortune entitles me to a greater share of honour than it should. Similarly, at VII.15, 1334a25-28 we read that war compels men to be just and to show *sôphrosynê*, whereas enjoyment of good fortune and leisure in time of peace makes them *hybristai* (ὁ μὲν γὰρ πόλεμος ἀναγκάζει δικαίους εἶναι καὶ σωφρονεῖν, ἡ δὲ τῆς εὐτυχίας ἀπόλαυσις καὶ τὸ σχολάζειν μετ' εἰρήνης ὑβριστὰς ποιεῖ μᾶλλον). War fosters a disposition of modesty and self-restraint, prosperity and peace one of over-confidence and self-assertion. To possess the disposition that is necessary for *hybris* is thus to have a particular mistaken view of who you are, how things are going for you, and how likely this is to continue.

In the first of these *Politics* passages (IV.11, 1295b8-9) it is the absence of reason that explains the mistaken attitude to good or bad fortune. The same point is made at *Eth. Nic.* IV.3, 1124a26-b6:

37 We should note the affinity between this passage and the account of oligarchic motivation in *Pol.* V.1 (section 2 above, ad fin.).

δοκεῖ δὲ καὶ τὰ εὐτυχήματα συμβάλλεσθαι πρὸς μεγαλοψυχίαν. οἱ γὰρ εὐγενεῖς ἀξιοῦνται τιμῆς καὶ οἱ δυναστεύοντες ἢ πλουτοῦντες· ἐν ὑπεροχῇ γάρ, τὸ δ' ἀγαθῷ ὑπερέχον πᾶν ἐντιμότερον. διὸ καὶ τὰ τοιαῦτα μεγαλοψυχοτέρους ποιεῖ· τιμῶνται γὰρ ὑπὸ τινῶν· κατ' ἀλήθειαν δ' ὁ ἀγαθὸς μόνος τιμητός· ᾧ δ' ἄμφω ὑπάρχει, μᾶλλον ἀξιοῦται τιμῆς. οἱ δ' ἄνευ ἀρετῆς τὰ τοιαῦτα ἀγαθὰ ἔχοντες οὔτε δικαίως ἑαυτοὺς μεγάλων ἀξιοῦσιν οὔτε ὀρθῶς μεγαλόψυχοι λέγονται· ἄνευ γὰρ ἀρετῆς παντελοῦς οὐκ ἔστι ταῦτα. ὑπερόπται δὲ καὶ ὑβρισταὶ καὶ οἱ τὰ τοιαῦτα ἔχοντες ἀγαθὰ γίνονται. ἄνευ γὰρ ἀρετῆς οὐ ῥᾴδιον φέρειν ἐμμελῶς τὰ εὐτυχήματα· οὐ δυνάμενοι δὲ φέρειν καὶ οἰόμενοι τῶν ἄλλων ὑπερέχειν ἐκείνων μὲν καταφρονοῦσιν, αὐτοὶ δ' ὅ τι ἂν τύχωσι πράττουσιν. μιμοῦνται γὰρ τὸν μεγαλόψυχον οὐχ ὅμοιοι ὄντες, τοῦτο δὲ δρῶσιν ἐν οἷς δύνανται· τὰ μὲν οὖν κατ' ἀρετὴν οὐ πράττουσι, καταφρονοῦσι δὲ τῶν ἄλλων. ὁ μὲν γὰρ μεγαλόψυχος δικαίως καταφρονεῖ (δοξάζει γὰρ ἀληθῶς), οἱ δὲ πολλοὶ τυχόντως.

But instances of good fortune [*eutychêmata*] also seem to conduce to *megalopsychia*; for the well-born and those who are powerful or wealthy are thought worthy of honour, because they are in a position of superiority, and everything that is superior in some good is more highly honoured; so that even such things [sc. *eutychêmata*] make people more *megalopsychos*, because they are honoured by some people. But in reality only the good man is to be honoured, but anyone who has both [virtue and good luck] is thought more worthy of honour. Those who possess goods of that sort without virtue, on the other hand, are not justified in thinking themselves worthy of great things, and are not properly called *megalopsychoi*, since these things cannot exist without complete virtue. Those who possess goods of that sort also become supercilious and *hybristai*; because without virtue it is not easy to bear good fortune properly; being unable to bear it, and thinking themselves superior to the rest, they despise them, and act at random. They imitate the *megalopsychos* without being really like him, and do this in those aspects in which they are able: they cannot perform the actions that he performs out of virtue, so they just look down on other people. For the *megalopsychos* is justified in looking down on other people – his estimates are correct; but the majority do so at random.

The *megalopsychos* has the right attitude to *timê* and the goods for which people receive *timê*; others who enjoy the same external advantages, but lack virtue, are wrong in thinking themselves worthy of great things and should not be called *megalopsychoi*. These people instead become supercilious

(*hyperoptai*) and *hybristai*, because without *aretê* it is hard to deal appropriately with good fortune; unable to bear their good fortune and thinking themselves superior they despise others and do whatever they please. In this they resemble the *megalopsychos*, but his contempt for others is rational where theirs is not. To be a *hybristês* one's contempt for others must be based on a mistaken conception of one's own worth and a failure to distinguish luck from desert. I think we all know such people; sometimes it seems as if entire sectors of society consist of them alone.

Aristotle's definitions of *hybris* presuppose a reference to a source of motivation which provides the crucial criterion for differentiating a hybristic act from an apparently similar non-hybristic act. *Pace* Fisher (1992), these dispositional factors are not mere concomitants or conditions, but characteristics of the *hexis* that is necessary for *hybris*. To be a *hybristês* is not just to possess a drive, tendency, or intention to commit hybristic acts, but to entertain a misguided and inflated conception of oneself and one's place in the world. The *hexis* involved in being a *hybristês*, then, is a vice, in Aristotle's strict sense of the term.

4 Conclusions

Hybris is fundamentally about honour; but honour is an inclusive concept for Aristotle, as in Greek in general. Rather like "demeanour" and "deference" in Erving Goffman's celebrated account of social interaction,[38] *timê* presupposes bidirectional negotiations of esteem and self-esteem. Though Aristotle himself generally prefers to see *timê* as the esteem one receives from others (typically using the term *axia* for the agent's subjective claim to that esteem),[39] ordinary Greek uses *timê* for both the expression of esteem and for the quality that attracts it. The *timê* that Poseidon says was shared equally between each of the three divine brothers, Zeus, Hades, and himself, in the *Iliad* (XV.185-93) consists in the prerogatives and the freedom of action that each exercises in his specific domain; the *timê* or *timai* that are allocated by Zeus to the various divinities in Hesiod's *Theogony* have a similar sense.[40] "Prerogative", "status", or "office" are regular meanings of the term – the *timai* that were the offices of

38 See Goffman 1967.

39 E.g. *Eth. Nic.* IV.3, 1123b23-24, *Pol.* III.5, 1278a19-20, *Rh.* I.7, 1365a7-8.

40 Hes. *Th.* 71-74, 112, 203-204, 421-422, 452, 462, 490-491, 881-885, 892-893; cf. Hdt. 1.118.2, 2.53.2.

the Athenian state both expressed the esteem in which the individual was held and constituted a claim to that esteem.[41] This is a sense that Aristotle himself confirms in *Politics* III.10, 1281a31-2;[42] indeed it is sharing in *timai* – in the sense of prerogatives, privileges, and offices – that he describes as the mark of a citizen at *Politics* III.5, 1278a35-36 (λέγεται μάλιστα πολίτης ὁ μετέχων τῶν τιμῶν).[43] The bidirectionality (of demeanour and deference, claims and their recognition) thus presupposed in ancient Greek concepts of honour is apparent in the way that *aidôs* focuses on the honour of both self and other.[44] But it is there, too, in Aristotle's notion of *hybris* as a form of *pleonexia*, for the *pleonexia* that is entailed by particular injustice in the sphere of honour involves precisely the failure to strike the appropriate balance between one's own honour and that of others. It is very important indeed that Aristotle believes that there is an economy of esteem,[45] and even more so that he thinks that this is an economy that can, in theory, be justly regulated and operated. If there can be injustice in the negotiations, transactions, and distributions of honour, then individuals have rights to respect and esteem, just as they have rights to their property. These are aspects of Aristotle's thought which scholarship has barely begun to explore.[46]

One other conclusion that we might draw from Aristotle's handling of the concept of *hybris* is that the *timê* on which *hybris* rests also implies a great deal about a person's sense of his or her place in the world. *Hybris* is about how one projects oneself and one's own claims to others' respect, as well as about one's failure to show proper respect for others. But, over and above that, in everything that Aristotle says about the failure of the *hybristês* to realize that he is fallible, vulnerable, and subject to the same shifts in fortune as afflict everyone else, we

---

41 For *timê* as "office" at Athens see (e.g.) Hdt. 1.59.5, Pl. *Ap*. 35b1-3. Cf. Hdt. 2.65.3, 6.66.3 (priesthood); 3.34.1 (king's wine-pourer); 1.91.1, 4.155.2, 4.162.1-2; 7.8α.2, 7.104.1 (kingship).

42 τιμὰς γὰρ λέγομεν εἶναι τὰς ἀρχάς, ἀρχόντων δ' αἰεὶ τῶν αὐτῶν ἀναγκαῖον εἶναι τοὺς ἄλλους ἀτίμους (for we say that offices are *timai*, but if the same people are always in office the others are necessarily without *timê*). Cf. *timê* as the office/dignity of a king in *Pol*. V.10 (1310b36, 1313a13).

43 I think this is not just about offices (*pace* Riesbeck 2016, 193). Cf. (e.g.) Hdt. 4.145.4, where *timai* are the privileges and prerogatives that come with membership of the citizen community at Sparta.

44 Cairns 1993.

45 Anticipating, at least in outline, Brennan and Pettit 2004.

46 But see Rabbås 2015. For (occasional and undeveloped) thoughts that support the conclusions in the text above (as far as the *Politics* is concerned), see Miller 1995, 101, 158-159, 266, 281-283, 295-296, 303; disappointingly little in Inamura 2015 (but see pp. 202-203) or Riesbeck 2016.

see notions that reach very far back in traditional Greek thought, notions that define the human condition in a world of change and uncertainty.[47]

As we saw, Aristotle's discussion of *hybris* in the *Rhetoric* reflects the needs of the forensic orator. This account is deepened in the *Nicomachean Ethics*' discussion of *hybris* as a form of particular injustice. Both of these discussions reflect the fact that, in Athenian law, *hybris was* a form of injustice, something that requires its actualization in word and deed.[48] One (but only one) aspect of this is the effect that *hybris* has on the honour of the victim. But in making it clear, in these same discussions, that *hybris* is also about the honour of the perpetrator, as well as in the emphasis that he places on the links between *hybris* and mistaken attitudes to good fortune, Aristotle also encompasses a much wider tradition of ancient Greek ethical and political thought, and successfully captures the inclusivity of *hybris* as a subjective, vicious disposition as well as an inappropriate way of treating others.[49]

Acknowledgments

I am grateful to audiences in Paris and Verona for discussion, and to Pia Campeggiani, Mirko Canevaro, Carlo Pelloso, and Øyvind Rabbås for helpful comments. The research project of which this paper is part is generously funded by the European Research Council (Advanced Grant 741084).

---

47 This is a complex of thought that I have discussed before, in Sophocles (Cairns 2006), in Bacchylides (Cairns 2011b), and in Greek literature more generally (Cairns 2014). Cf. also Cairns 2013, 2016.

48 On the authenticity of the law on *hybris* as paraphrased in Aesch. 1 and Dem. 21 (though not of its text as given at Aesch. 1.16 or at Dem. 21.47), see E.M. Harris in Canevaro 2013, 224-231. For an account of the law's provision regarding *hybris* towards slaves that is fully in keeping with the argument of this paper, see Canevaro 2018.

49 There is an account of *timê* and wealth as external goods in Aristotle's ethical thought, and of the relation between Aristotle and traditional Greek thought on these matters, in Mantzouranis 2012, but it has (at pp. 81-83) relatively little to say about *hybris* and does not pursue the affinities between Aristotelian and traditional thought on the interplay of wealth/prosperity, status, and fortune in the ways that human beings fail in their efforts to achieve *eudaimonia*.

Bibliography

Balot, R. 2001: *Greed and Injustice in Classical Athens*. Princeton: Princeton University Press.

Bobzien, S. 2014: "Choice and Moral Responsibility". In R. Polansky (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 81-109.

Bräuer, J., Call, J., and Tomasello, M. 2006: "Are Apes Really Inequity Averse?". *Proceedings of the Royal Society B* 273, 3123-3128.

Brennan, G. and Pettit, P. 2004: *The Economy of Esteem*. Oxford: Oxford University Press.

Broadie, S. 1991: *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press.

Brosnan, S.F. and de Waal, F.B.M. 2003: "Monkeys Reject Unequal Pay". *Nature* 425, 297-299.

Brosnan, S.F., Schiff, H., and de Waal, F.B.M. 2005: "Tolerance for Inequity Increases with Social Closeness in Chimpanzees". *Proceedings of the Royal Society B* 272, 253-258.

Cairns, D.L. 1993: *Aidôs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Oxford University Press.

Cairns, D.L. 1996: "*Hybris*, Dishonour, and Thinking Big". *Journal of Hellenic Studies* 116, 1-32.

Cairns, D.L. 2006: "Virtue and Vicissitude: The Paradoxes of *Ajax*". In D. Cairns and V. Liapis (eds), *Dionysalexandros: Essays on Aeschylus and his Fellow Tragedians, in Honour of A.F. Garvie*. Swansea: Classical Press of Wales, 99-132.

Cairns, D.L. 2011a: "Honour and Shame: Modern Controversies and Ancient Values", *Critical Quarterly* 53, 1-19.

Cairns, D.L. 2011b: "The Principle of Alternation and the Tyrant's Happiness in Bacchylidean Epinician", *Symbolae Osloenses* 85, 17-32.

Cairns, D.L. 2014: "Exemplarity and Narrative in the Greek Tradition", in D. Cairns and R. Scodel (eds), *Defining Greek Narrative*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 103-136.

Cairns, D.L. 2016: *Sophocles: Antigone*. London: Bloomsbury.

Cairns, D.L. (ed.) 2013: *Tragedy and Archaic Greek Thought*. Swansea: Classical Press of Wales.

Canevaro, M. 2013: *The Documents in the Attic Orators: Laws and Decrees in the Public Speeches of the Demosthenic Corpus*, Oxford: Oxford University Press.

Canevaro, M. 2018: "The Public Charge for *Hybris* against Slaves: The Honour of the Victim and the Honour of the *Hybristês*". *Journal of Hellenic Studies* 138, 100-126.

Canevaro, M. 2019: "Courage in War and the Courage of the War Dead – Ancient and Modern Reflections". In M. Giangiulio, E. Franchi, and G. Proietti (eds), *Commemorating War and War Dead: Ancient and Modern*, Steiner, Stuttgart, 187-205.

Cope, E.M. 1877: *The Rhetoric of Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
Dorling, D. 2010: *Injustice: Why Social Inequality Persists*. Bristol: Policy.
Fisher, N.R.E. 1992: *Hybris*: *A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*. Warminster: Aris and Phillips.
Frank, R. 2007: *Falling Behind: How Rising Inequality Harms the Middle Class*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
Frede, M. 2011: *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
Goffman, E. 1967: *Interaction Ritual: Essays in Face to Face Behavior.* New York: Anchor.
Hutchinson, D.S. 1986: *The Virtues of Aristotle*. London: Routledge.
Inamura, K. 2015: *Justice and Reciprocity in Aristotle's Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
Irwin, T.H. 1988: *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford University Press.
Jensen, K., Call, J., and Tomasello, M. 2007: "Chimpanzees are Rational Maximizers in an Ultimatum Game". *Science* 318.5847, 107-109.
Kenny, A. 1979: *Aristotle's Theory of the Will*. London: Duckworth.
Layard, R. 2005: *Happiness: Lessons from a New Science*. London: Penguin.
Lorenz, H. 2009: "Virtue of Character in Aristotle's *Nicomachean Ethics*". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 37, 177-212.
Mantzouranis, K. 2012: "Wealth, Honour, and Traditional Morality in Aristotle". Unpublished PhD dissertation, University College London.
Marmot, M. 2004: *Status Syndrome: How Your Social Standing Directly Affects Your Health*. London: Bloomsbury.
Merker, A. 2016: *Le principe de l'action humaine selon Démosthène et Aristote*. Paris: Les Belles Lettres.
Müller, J. 2016: "What Aristotelian Decisions Cannot Be". *Ancient Philosophy* 36, 173-195.
Nowak, M.A., Page, K.M., and Sigmund, K. 2000: "Fairness Versus Reason in the Ultimatum Game". *Science* 289.5485, 1773-1775.
Pakaluk, M. 2005: *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
Price, A.W. 2016: "Choice and Action in Aristotle". *Phronesis* 61, 435-462.
Rabbås, Ø. 2015: "Virtue, Respect, and Morality in Aristotle", *Journal of Value Enquiry* 49, 619-643.
Riesbeck, D.J. 2016: *Aristotle on Political Community*. Cambridge: Cambridge University Press.
Ross, W.D. 1949: *Aristotle*. 5th edn, London: Methuen.
Sherman, N. 1989: *The Fabric of Character*. Oxford: Oxford University Press.
Sorabji, R. 1980: "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue". In A.O. Rorty (ed.) *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 201-219.
Taylor, C.C.W. 2006: *Aristotle: Nicomachean Ethics Books II-IV*. Oxford: Oxford University Press.

Thaler, R.H. 1988: "Anomalies: The Ultimatum Game". *The Journal of Economic Perspectives* 2.4, 195-206.

Wilkinson, R. 2005: *The Impact of Inequality*. London: Routledge.

Wilkinson, R. and Pickett, K.E. 2009: *The Spirit Level: Why More Equal Societies Almost Always Do Better*. London: Allen Lane.

Williams, B.A.O. 1980: "Justice as a Virtue". In A.O. Rorty (ed.) *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 189-199.

CHAPITRE 9

When Vice Is Not the Opposite of Virtue: Aristotle on Ingratitude and Shamelessness

David Konstan
New York University

Aristotle's conception of vice is notoriously problematic. On the one hand, it appears as the antithesis of virtue; as such, it may seem, like virtue, to rest on principles, except that in the case of vice the principles are bad ones. On the other hand, vice may be something more like the privation or absence of virtue: not the negative pole or opposite of virtue but the condition of not being at all guided by rational principles or *logos*. As a way of approaching Aristotle's notion of vice, I propose to examine two disapproved qualities that Aristotle mentions briefly in his *Rhetoric*, and which are adduced as the opposites of emotions. The two qualities are ingratitude, which is represented as the opposite of feeling grateful, and shamelessness, the opposite of the emotion shame. Both ingratitude and shamelessness have the appearance of vices, even though they are contrasted here not with virtues but with passions or *pathê*. Examining the logic of these pairings will, I hope, shed light not only on ingratitude and shamelessness but also on the complex and unstable nature of vice itself.

It is not surprising to discover that apparent opposites, such as shame and shamelessness or gratitude and ingratitude, might not be strict contraries. We may consider by way of illustration an example adduced by Plato of terms that seem to be opposites in ordinary usage, but upon closer analysis turn out not to be related by simple negation. The terms are pleasure and pain. In the *Gorgias* and *Philebus*, Plato elegantly demonstrates that pain and pleasure, as they are usually conceived, are not in fact true opposites. On the popular replenishment theory of pleasure, pain consists in a lack, for example of food or drink; the associated painful states are hunger and thirst. Pleasure, in turn, arises when the lack is filled: we derive pleasure from eating when we are hungry and drinking when we are thirsty.[1] However, whereas hunger and thirst are states,

1 Pl. *Grg.* 496c6-e4, tr. Jowett: "SOCRATES: Go back now to our former admissions. Did you say that to hunger, I mean the mere state of hunger, was pleasant or painful? CALLICLES: I said painful, but that to eat when you are hungry is pleasant. SOCRATES: I know; but still the actual hunger is painful: am I not right? CALLICLES: Yes. SOCRATES: And thirst, too,

 | DOI:10.1163/9789004432390_011

consequent upon the dissolution of the body in some respect, the pleasure that derives from relieving these painful conditions is a process. The proper opposite to the pain of hunger would be, not the pleasure that accompanies eating, but rather that associated with the state of repletion. This was indeed Epicurus' conception of pleasure (already intimated in the *Philebus*), which was attacked fiercely by his opponents as being rather a neutral condition between pleasure and pain. Whatever the truth of the Epicurean view, Plato had a point: on the common view, pain and pleasure are categorically distinct and so not true opposites.[2]

So too gratitude and ingratitude, as Aristotle describes them, as well as shame and shamelessness, may not turn out to be true opposites. As I have noted, gratitude and shame are described as emotions or *pathê* in the *Rhetoric*, whereas the status of shamelessness and ingratitude must be inferred from the context. If they are vices, then their opposite, as Aristotle makes clear in the *Nicomachean Ethics*, should be a virtue rather than an emotion (*Eth. Nic.* VII.1, 1145a18; cf. *Cat.* 6b6, 14a23; *Eth. Eud.* 1228a23, 1234a25; *Eth. Nic.* V.2, 1130a9, VII.9, 1151b24-31). We may begin, then, by exploring the sense in which gratitude and shame qualify as *pathê* and then proceed to consider whether ingratitude and shamelessness might indeed be thought of as emotions, as Aristotle would seem to indicate by identifying them as the opposites of the corresponding positive *pathê* – or whether, on the contrary, they are better thought of as vices or something related to vice. If there turns out to be a dissonance in the contrast between the positive and negative terms, such that they are not truly opposites even though Aristotle treats them as though they were, then we shall have to consider why Aristotle might have made such a slip. Of course, this could be nothing more than a momentary oversight on Aristotle's part, and the solution may consist in an easy change of terminology. Yet I do not think that this is the case. Rather, I believe that there are subtle but understandable reasons for these ostensibly anomalous pairings, just as in the case of the contrast between pleasure and pain. Thus, I am hoping that on closer inspection Aristotle's apparent mistake actually reveals something important

is painful? CALLICLES: Yes, very. SOCRATES: Need I adduce any more instances, or would you agree that all wants or desires are painful? CALLICLES: I agree, and therefore you need not adduce any more instances. SOCRATES: Very good. And you would admit that to drink, when you are thirsty, is pleasant? CALLICLES: Yes. SOCRATES: And in the sentence which you have just uttered, the word 'thirsty' implies pain? CALLICLES: Yes. SOCRATES: And the word 'drinking' is expressive of pleasure, and of the satisfaction of the want? CALLICLES: Yes. SOCRATES: There is pleasure in drinking? CALLICLES: Certainly. SOCRATES: When you are thirsty? CALLICLES: I agree. SOCRATES: And in pain? CALLICLES: Yes."

2 Cf. Ryle 1954, 49-50.

about the nature of vice, gratitude, and shame, as he conceives them, and that it is worth our while to tease out the issues involved.[3]

Let us start, then, with gratitude, in part because treating it as a *pathos* in Aristotle's account may still require some discussion. For the chapter in question in Aristotle's *Rhetoric* (*Rh.* II.7) had been universally understood to be about kindness, beneficence, or favors until about fifteen years ago, when Christof Rapp and I independently affirmed that the emotion under examination was indeed gratitude.[4]

I will not rehearse the arguments here, save to observe that the reason for the confusion hangs on a peculiarity of Greek usage. Aristotle begins the chapter with the words: "Those toward whom people have *kharis* and in what circumstances [or for what things] and how they themselves are disposed, will be clear when we have defined *kharis*." He then proceeds to define the term, on the basis of which, as he says, the significance of *kharin ekhein* will become manifest: "Let *kharis*, then, in accord with which one who has it is said to have *kharis*, be a service to one who needs it, not in return for anything, nor so that the one who performs the service may gain something, but so that the other may." The definition of *kharis*, then, is offered as a way of explaining the compound expression *kharin ekhein* or "have *kharis*." This expression, in turn, means precisely "to feel gratitude" or "be grateful," and it is this that is the subject of the chapter. Aristotle indicates the circumstances under which people feel grateful, and correspondingly those things that may lessen gratitude: "It is clear too on what basis it is possible to diminish the *kharis* and render people *akharistoi* [i.e., ungrateful]. Either [argue] that the one party is rendering or rendered the service for their own sake (this was said not to be a *kharis*), or that the service happened by chance or they were constrained to do it, or that they paid back rather than gave, whether knowingly or not."

The chapter on *kharis* concludes: "We have now finished discussing *to kharizesthai* and *akharistein*" (καὶ περὶ μὲν τοῦ χαρίζεσθαι καὶ ἀχαριστεῖν εἴρηται). We will not get much help on the meaning of these terms from the standard translations. For example, Roberts' version of this sentence, published in the Bollingen series edition edited by Jonathan Barnes, reads: "So much for kindness and unkindness," the latter meaning being quite incompatible with the sense of *akharistein*. So too George Kennedy gives: "This finishes the discussion

3 Something similar is argued by Müller 2015, 461, in discussing whether the vicious agent is consistent or conflicted in respect to his or her vice: "The appearance of inconsistency is achieved only by assuming that Aristotelian vicious person *must* be a polar opposite of the virtuous person and reading this assumed conception into the text, specifically into the various passages in *Eth. Nic.* 7."

4 See Konstan 2006; Konstan 2007; Rapp 2002.

of being kindly and being unkindly".[5] I will return to this sentence below, but let us first take a look at the conclusion, comparable in its way, to the chapter on shame in the *Rhetoric*, which immediately precedes the chapter on gratitude.

Aristotle defines shame as follows: "Let *aiskhunê*, then, be a pain or disturbance concerning those ills, either present, past, or future, that are perceived to lead to disgrace, while shamelessness is a disregard or impassivity concerning these same things" (*Rh.* II.6, 1383b12-14). Aristotle concludes the chapter on shame, in turn, with the words: περὶ μὲν οὖν αἰσχύνης ταῦτα: περὶ δὲ ἀναισχυντίας δῆλον ὡς ἐκ τῶν ἐναντίων εὐπορήσομεν. Rhys Roberts translates: "So much for Shame; to understand Shamelessness, we need only consider the converse cases, and plainly we shall have all we need." Now shamelessness, so described, does not sound like an emotion; rather, it would appear to be a kind of insensitivity (Aristotle's term is *apatheia*, a lack of feeling), that is, an incapacity to feel shame, even when one's vices come to light.[6] It is more like the lack of a *dunamis*, in Aristotle's terms, rather than an emotion or for that matter even a vice, unless we regard an absence of feeling or reaction as itself a kind of disposition or *hexis*. As J.J. Mulhern puts it, "*kakia* is a *hexis*, as is *aretê*, as we see in *Eth. Nic.* 1106b36, since here *aretê* is a *hexis* and since, if *aretê* is a *hexis* and *kakia* is its contrary, *kakia* must be a *hexis* too".[7]

Shamelessness (and, as we shall see, ingratitude) is not the only example of an apparent contrast between what Aristotle takes to be an emotion or *pathos* and what appears to be the absence of that *pathos* or *apatheia*, rather than a proper opposite. Most of the pairs that Aristotle identifies as opposites in the *Rhetoric* are indeed between *pathê*, as he classifies them: thus, love is opposed to hatred, fear to *tharros*, that is, confidence or boldness, and pity, which is defined as pain at a person's undeserved misfortune, with *to nemesan* or indignation, which is pain at the undeserved prosperity of another. The opposite of anger, however, is *praotês*, often translated as "calmness" or "calming down," and this again seems like the absence of a passion rather than a contrary emotion. I have suggested that *praotês* may perhaps be understood in the sense of enhanced esteem in response to a gesture of respect or self-abasement, as opposed to the insult or belittlement that arouses anger.[8] Aristotle defines anger as "a desire, accompanied by pain, for a perceived revenge, on account of a perceived slight on the part of people who are not fit to slight one or one's

5 Kennedy 1991.
6 See Konstan 2006, 82-83.
7 Mulhern 2008, 237; Mulhern adds that a *dunamis* or disposition is acquired, too, but not yet completely.
8 See Konstan 2006, 85.

own" (*Rh.* II.2, 1378a31-33)." We might thus venture to define the opposite sentiment as consisting in "a disposition to wishing well, accompanied by pleasure, in response to gestures of esteem on the part of others," that are perceived as conducive to a good reputation or approval. We might label such an emotion "pride" or else, to distinguish it from arrogance (*hubris*) or the settled state of self-esteem characteristic of the *megalopsuchos*, a momentary exultation (and hence an occurrent emotion) such as we feel when we are duly complimented. Indeed, it is not uncommon in modern discussions of the emotions to treat shame and pride as opposites.[9] Classical Greek, however, seems not to identify such a sentiment as a basic emotion, and I am at a loss to name a term that corresponds to pride in the modern, positive acceptation. Why pride was more often seen as a vice (*hubris*, *superbia*) rather than a positive sense of self-esteem in classical antiquity is an intriguing question. I may offer as one possible motive the fact that in the competitive world of the Greek city-state society, taking pleasure openly in one's magnanimity or other act of generosity might have been interpreted as a slight, and great-souled aristocrats may have preferred to exhibit their dignified status by their ingrained patterns of behavior such as a slow gait, basso voice, and erect posture, rather than as a response to signs of deference (*Eth. Nic.* IV.3, 11225a13-16).

Whatever the case with anger and pride, shame, according to Aristotle, bears a close connection to vice: it arises as a result of acts that lead to disgrace. Aristotle explains: "If shame is as we have defined it, then it follows that we feel shame for those kinds of ills that seem disgraceful, either for ourselves or those we care about. Such are all those actions that arise out of vice, for example throwing away one's shield or fleeing; for they come from cowardice. Also confiscating a deposit, or wronging someone; for they come from unjustness. And sleeping with the wrong people, or those who are related to the wrong people, or at the wrong time; for they come from sensuality." Other examples of vices are wrongful gain, illiberality or servility, effeminacy, small-mindedness, meekness and conceitedness. Each such instance of shameful behavior takes the form of a public act, for example, making a profit off the poor, an absence of generosity, flattery, lack of endurance, and boasting, and these actions in turn expose the vice of which they are manifestations. Shame then has three moments or components: a particular act, for example, throwing away one's shield in battle; the vice that is revealed by the act, in this case, cowardice; and the disgrace or loss of esteem before the community at large, which is the precondition for shame.

9 Cf., e.g., Nathanson 1992, 86: "Shame, of course, is the polar opposite of pride."

I wish to dwell on this description of shame, because it seems to bear on a problem in Aristotle's account of vice in the *Nicomachean Ethics*, to which a number of scholars have called attention. Thomas Brickhouse, for example, remarks that "it is by no means obvious that Aristotle's scattered remarks about vice really add up to a coherent account".[10] On the one hand, Aristotle affirms that virtuous and vicious people both "pursue their respective goals without strong appetite, and both enjoy a harmony between what they find pleasant and what they take to be good" (p. 4). To be sure, the virtuous seek the true good, whereas the vicious pursue things that merely appear good, such as the satisfaction of elementary appetites. Nevertheless, there is a harmony among the various parts of their souls, and in this respect the vicious resemble the virtuous. But Aristotle also seems to maintain that the vicious are always in a state of conflict, and filled with remorse or regret. As Brickhouse summarizes the problem, "Aristotle announces toward the end of IX.4 that the lives of the vicious are inevitably 'filled with regret….' It is not at all obvious how we are supposed to square this with the claim made in VII.7 that the akratic regret what they do and the intemperate do not. Nor is it obvious how Aristotle can maintain the compatibility of the assertion made in 9.4 that the vicious are 'like the akratic' with the doctrine announced in VII.8 that the akratic are 'curable' and the vicious are 'beyond cure'" (p. 6). More recently, Jozef Müller affirms: "Aristotle does not provide a particularly detailed or explicit description of the vicious agent. Even worse, he appears to have not one but two views of the vicious agent".[11] On one view, "the vicious person is just like the virtuous person in all but one aspect: his values are upside down (or, at any rate, wrong)" (p. 460); on another view, "the vicious person is an irrevocably conflicted and undisciplined pursuer of pleasures at hand" (ibid.), one who does not have perverse values but rather no coherent set of values at all.

Scholars have sought various ways to reconcile these two perspectives, and I will not attempt here to choose between them or to offer an alternative analysis.[12] Rather, I wish to note that Aristotle's analysis of shame seems to

10 Brickhouse 2003, 3.

11 Müller 2015, 459-60.

12 See especially Monteils-Laeng in this volume, who concludes: "le vice ne semble en definitive pas concevable en dehors du modèle du conflit, et cela même chez Aristote: chez le vicieux, la conception du bien est vacillante, elle se construit au gré des circonstances"; also Nielsen 2017, 2 who writes: "it is not clear whether the analysis of vice in these chapters generalizes to cover all vices of excess, and even more, whether Aristotle's observations about this kind of vice carry over to vices of *deficiency*. So even supposing that we can construct a unified picture of *Eth. Nic.* 7 and *Eth. Nic.* 9.4, we are still left to puzzle over how Aristotle's seemingly disparate remarks about vice in 7 and 9.4 relate to his remarks about specific vices of character in *Eth. Nic.* 3.6-12, 4, and 5".

summon up the same kind of division between two types of vicious people. On the one hand, there is the person who feels ashamed of his or her vices, and is emotionally upset when they are revealed to others. Such people presumably regret the lapse in behavior, even if they haven't the self-control and rational power to master the defect itself. On the other hand, those who are utterly without shame will not be in the least moved by the exposure of their moral flaws: whether or not they are committed in principle to the pursuit of pleasure or some other low ideal, they are unconflicted and are not even concerned to conceal their depravity, whether it is injustice or cowardice or whatever. Shamelessness eliminates inner tension not because the mind is in harmony with the appetites, but rather because a particular emotional capacity is absent – the feeling that causes us to shrink from fully acknowledging our vices, which we cannot escape doing once they are visible to others.

We might seek to resolve the dissonance between shame as an emotion and its absence as a vice by identifying a tension within the notion of shame itself. For shame is used in two respects: on the one hand, what me might call occurrent shame is a negative emotional response to past actions "that are perceived to lead to disgrace," as Aristotle puts it; on the other hand, shame may refer to a sense of shame, which inhibits us from committing disgraceful acts in the future – this latter sensibility is less like an emotion and more like a character trait, and hence more suitable as the opposite of shamelessness. It is sometimes supposed that a future-oriented sense shame corresponds to the Greek word *aidôs*, whereas occurrent shame that is experienced for past behavior is properly called *aiskhunê*. But this distinction is belied by Aristotle's definition of shame (*aiskhunê*) as "a pain or disturbance concerning those ills, either present, past, or future, that are perceived to lead to disgrace." For Aristotle, the prospective, inhibitory aspect of shame arises in the same way as the retrospective, regretful aspect: both depend on an impression of an act that reveals a vice, the only difference being that we cannot alter past acts that resulted in our exposure, but can avoid acting in an inappropriate way in the future. Aristotle's analysis of shame does not seem to allow for a distinction between *aiskhunê* as emotional shame and *aidôs* as a sense of shame or respect for morality, along the lines of the French *honte* vs. *pudeur*, the German *Scham* vs. *Schande*, or the Spanish *pudor* vs. *vergüenza*; the same *aiskhunê* arises both out of recollections of past behavior and anticipations of future behavior.

It may nevertheless be the case that a notion of *aidôs* is implicit in Aristotle's treatment, in the sense of respect for others, and to this extent it has more the character of a virtue than an emotion proper, even though there are passages in Aristotle's own writings where it is treated more or less as equivalent to *aiskhunê*. This is indeed the primary definition of *aidôs* in the *Greek-English*

Lexicon compiled by Liddell, Scott and Jones: "as a moral feeling, *reverence*, *awe*, respect for the feeling or opinion of others or for one's own conscience, and so *shame*, *self-respect*, *sense of honour*, *sobriety*, *moderation*," and under definition 2, "*regard for others*, *respect*, *reverence*; *regard* for friends, esp. *regard for the helpless*, *compassion*; *forgiveness*" (references omitted). So too, the *Diccionario Griego-Español*, edited by Francisco Adrados, renders the term as *respeto*, *veneración*, *reverencia*, *consideración*, *compasión*, and (def. 4) "como virtud moral y cívica *acción de refrenarse*, *mesura*, *autodominio*, *escrúpulo*, *reparo*, *respeto a la ley*, *modestia*." As a virtue, *aidôs* would appear to be a good candidate for the opposite of shamelessness, understood not as the failure to feel shame at a particular breach of moral comportment but as the absence of the capacity to experience shame under any circumstances.

And indeed, *aidôs* rather than *aiskhunê* is taken in various texts to represent the opposite pole to *anaiskhuntía*. Carlos Lévy has called attention to this contrast in the writings of Philo of Alexandria.[13] He cites *De Virtutibus* 195: "to me, *aidôs* and truth and moderation in passion and humility and candor are honored, where among you they are without honor; and to me shamelessness [*to anaiskhunton*], lying, excess in the passions, vanity, and the vices are foreign, whereas among you they are entirely at home" (παρ' ἐμοὶ μὲν γὰρ αἰδὼς καὶ ἀλήθεια μετριοπάθειά τε καὶ ἀτυφία καὶ ἀκακία τίμια, παρ' ὑμῖν δὲ ἄτιμα· κἀμοὶ μὲν ἐχθρὰ τὸ ἀναίσχυντον, τὸ ψεῦδος, ἡ ἀμετρία τῶν παθῶν, ὁ τῦφος, αἱ κακίαι, ὑμῖν δὲ οἰκειότατα). In the *Life of Joseph* 222, Lévy observes: "Nous avons ici la description d'un individu, en fait l'un de ses frères, que Joseph doit juger et qui est décrit de la manière suivante: 'Un homme hardi, qui joignait la bienséance à la résolution (*tolmètès met aidous*), et faisait preuve d'une franchise sans impudence (*parrèsian tèn aneu anaischuntias*)'." Lévy cites Philo's *Legum allegoriae* 2.65, "où il donne son exégèse du 'et ils n'avaient pas honte' de la Genèse … Il y distingue trois concepts: l'*anaischuntia*, l'absence de honte qui caractérise les méchants; la pudeur (*aidôs*) du vertueux; l'absence de pudeur et d'impudence (*to mète aidesthai mète anaischuntein*), qui correspond à l'être qui se trouve ne pas comprendre et ne pas consentir." As Lévy notes, "Cette tripartition utilise des catégories qui sont au cœur de l'éthique stoïcienne: le bien, le mal et l'indifférent. Et cependant il convient de remarquer que le sage – autrement dit la raison parfaite – est caractérisé par la pudeur, ce que l'on ne trouve pas dans le stoïcisme. Il faut donc en conclure que la pudeur est devenue chez Philon une *eupatheia*, une bonne passion" – or else, simply a virtue. The Stoics themselves cited the unusual form *aidêmosunê* as a form of *sôphrosunê*, "modesty" or "self-control," which traditionally was one of the four cardinal virtues,

13 Lévy 2017; quoted with the kind permission of the author.

and defined it as "a careful knowledge of appropriate blame" (*SVF* 3.264.9-10, from Stobaeus 2.60.9).[14]

Typically, however, the Stoics did indeed contrast *aidôs* with *aiskhunê*, treating the former as a *eupatheia* whereas *aikshunê* was classified among the vicious emotions to which everyone except the sage is subject (*SVF* 431.1-9 = Diog. Laert. 7.115); as a good *pathos*, *aidôs* was subsumed under *eulabeia* or "caution," the equivalent in the sage to the *pathos* of fear (*phobos*) characteristic of ordinary people (cf. *SVF* 432 = Andronicus *On Emotions* 6, p. 20 Kreuttner; *SVF* 439.1-3 = Plut. *On Moral Virtue* 449A; *SVF* 440 = Galen *On the Opinions of Hippocrates and Plato* 4.4 [140] p. 354 M. 21).[15] *Aiskhunê*, in turn, is precisely "a fear of disgrace" (Zeno, cited in Diog. Laert. 7.112).[16] The Stoic category of *eupatheiai* is difficult to pin down, and it is understandable that even those thinkers influenced by Stoicism may have taken *aidôs* rather as a virtue. However this may be, there is no doubt that Aristotle, for his part, categorically excludes *aidôs* as a virtue. It is characteristic of young people but is inappropriate in the mature, who should be guided by virtue rather than by shame, or however we choose to translate *aidôs* (*Eth. Nic.* 4.9, 1128b15-35). As Marta Jimenez observes, "A sense of shame and love of the noble are thus important motivating forces that often lead young people, who do not yet have virtue, to perform virtuous actions for their own sake and on account of their nobility – as opposed to doing them for the sake of pleasure or gain".[17] So too, Christopher Raymond notes: "If no one would praise an adult for being disposed to feel shame – even when the feeling is appropriate – then *aidôs* cannot be a virtue".[18]

If *aidôs* cannot stand as a virtue, and hence in this respect qualify as the opposite of a vice, perhaps we can reverse the argument and consider whether *anaiskhuntia* itself might best be treated not as a vice or disposition but rather as an occurrent emotion, and in this regard serve as an appropriate opposite to *aiskhunê* as Aristotle treats it in the *Rhetoric*. Thus, the *Diccionario Griego-Español*, under the lemma ἀναισχυντία, offers first the definitions "*descaro*, *desvergüenza*," and among the passages cited to illustrate this usage (including Pl. *Leg.* 701a, Isae. 1.2, Xen. *Cyr.* 1.2.7, etc.) cites Aristotle's *Rh.* II.3,

14 Cf. Kamtekar 1998, 137-38.

15 See Kamtekar 1998, 138-43 on the problems that this classification entails.

16 See Konstan 2006, 96.

17 Jimenez 2016, 28; for a more detailed discussion of shame as a positive moral force in Aristotle that directs the young toward virtue, though it is not a virtue itself, see Jimenez forthcoming. Cf. Candiotto 2015 on shame at ignorance as necessary for knowing the truth, with special reference to Plato *Sophist* 230 and *Symposium* 198b-c (on Socrates' shame after hearing Agathon's speech); also Deonna, Rodogno, and Teroni 2012.

18 Raymond 2013, 113; see now Raymond 2017.

1380a19: ἀναισχυντία τὸ τὰ φανερὰ ἀρνεῖσθαι, with the notice that this kind of shamelessness is particularly evident in speech ("esp. en el hablar"). The second definition in the *DGE* is "*desvergüenza, profanación* ante actos religiosos," while the third is given as "*impudicia*" with particular reference to pederasty (citing Pl. *Symp.* 192a). These examples suggest that *anaiskhuntia* is manifested in actions, and that we might better render the noun as something like "acting shamelessly" or "doing something out of shamelessness." Such a connotation would bring the noun into accord with the verb ἀναισχυντέω, which means to commit a shameless act; as defined in *LSJ*, it signifies "to be ἀναίσχυντος, to be shameless, behave impudently," for example toward another person ("πρός τινα Xen. *Symp.*8.33"); again, it may be accompanied by a participle (ἀναισχυντεῖ ποιῶν, Ar. *Thesm.* 708). Aristotle himself employs the verb in the *Rhetoric* (ποῖα … ἀναισχυντοῦσιν, 2.6, 1383b12), most dramatically combining the active and the passive forms: ὁ ἀναισχυντῶν πρὸς τὸν ἀναισχυντούμενον (3.11, 1412a6), rendered by Rhys Roberts as "the shameless man to his victim." Taking these examples together, we might conclude that the abstract noun carries the verbal sense of doing something shameless rather than the static sense of shamelessness, and so might indeed qualify as an emotional response. But a response to what? We have already observed that if *aiskhunê* is a painful apprehension of evils that lead to disgrace, then shamelessness, as the contrary emotion, should be a pleasant apprehension of good things that conduce to a good reputation – something like a surge of pride. But Aristotle affirms that "shamelessness is a disregard or impassivity concerning these same things," an indifference to others rather than a reaction to their words, deeds, or circumstances.

We are left, then, with the conclusion that shamelessness is not the opposite of shame as an emotion. But neither is it the opposite of any identifiable virtue, and so does not seem to qualify precisely as a vice or *kakia*. An excess of modesty might be called bashfulness, whereas a deficiency in this department might be labeled boorishness, if we wished to add to Aristotle's catalogue of virtues and their vicious extremes, but an insensibility to shame undermines virtue at a more fundamental level, since it deprives a person of the kind of sensibility toward social norms and expectations that might lead to virtue in the first place. If one were not only lacking in virtue but also deprived of any sense of shame, we would not feel pain at the exposure of our any of our vices, save perhaps if we anticipated some negative consequence for ourselves deriving from the disapproval of others. Adapting the words of Immanuel Kant in respect to what he called "a natural propensity to evil," we might say that shamelessness "is radical, because it corrupts the ground of all maxims; it is, moreover, as a natural propensity, *inextirpable* by human powers, since extirpation could occur only through good maxims, and cannot take place when

the ultimate subjective ground of all maxims is postulated as corrupt." Kant adds the optimistic proviso: "yet at the same time it must be possible to *overcome* it, since it is found in man, a being whose actions are free," a view I am inclined to doubt that Aristotle would necessarily have shared.[19]

Shamelessness is thus a radical kind of deficiency, but before considering its nature further and why Aristotle might have identified it as the opposite of the emotion shame, let us first return to the case of gratitude vs. ingratitude. Ingratitude too is readily conceived of as a vice, and this is the less surprising, insofar as gratitude is commonly regarded as a virtue. Margaret Visser observes that gratitude "continues to be a common virtue," although on the same page she refers to gratitude as an emotion, and on the following page reveals that she had posed to herself the question: "Was gratefulness a virtue – or simply an emotion, for which one could not be held responsible?".[20] Neil Coffee, in an unpublished paper on Latin inscriptions expressing gratitude, observes that "the notion of the Latin *gratia* as a *feeling* of gratitude turns out to be difficult to attest".[21] Coffee allows that Aristotle, in the *Rhetoric*, "devotes a chapter to *charis*, the closest Greek equivalent to *gratia*, among chapters on other emotions such as anger, love, hate, fear, shame, and pity as an emotion," referring here to the argument in my book on the emotions; but he immediately observes: "We have no discussion by a Roman author that classes *gratia* as an emotion," though he does conclude that some texts at least suggest that it was experienced as such, despite the absence of a suitable affective vocabulary. Indeed, we have Cicero's testimony to the effect that gratitude was not only a virtue but the virtue:

> In truth, O judges, while I wish to be adorned with every virtue, yet there is nothing which I can esteem more highly than the being and appearing grateful [*gratus*]. For this one virtue is not only the greatest, but is also the mother of all the other virtues. What is filial affection [*pietas*], but a grateful inclination towards one's parents[22]? Who are good citizens, who are they who deserve well of their country both in war and at home, but they who recollect the kindnesses [*beneficia*] which they have received from their country? Who are holy men, who those attentive to religious

19 Kant *Religion within the Limits of Reason Alone* (Trans. with an Introduction and Notes by T.M. Greene and H.H. Hudson. New York: Harper & Row 1960, 24.)

20 Visser 2008, 1 and 2, respectively.

21 Coffee 2011.

22 Cicero had affirmed earlier in this same speech (where he was praising Plancius' devotion to his family) that filial piety or respect (*pietas*) was the foundation of all virtues (*nam meo iudicio pietas fundamentum est omnium virtutum*, 29).

> obligations, but they who, with proper honors and with a mind that remembers, acquit themselves [*persolvunt*] to the immortal gods of the gratitude that is due them? What pleasure can there be in life, if friendships be taken away? And, moreover, what friendship can exist between ungrateful people [*ingrati*]?[23]

But since Aristotle, as Coffee agrees, clearly regards gratitude as an emotion, let us return to the status of ingratitude. Here, I fear that I may have misrepresented the great philosopher's argument: for Aristotle does not precisely mention "ingratitude," which in Greek is *akharistia*; rather, in his conclusion to the brief chapter on gratitude, he writes, in the passage cited above: "We have now finished discussing *to kharizesthai* and *akharistein*" (καὶ περὶ μὲν τοῦ χαρίζεσθαι καὶ ἀχαριστεῖν εἴρηται) – we have here a pair of verbs, not the noun *akharistia*, which does not appear at all in the text. Aristotle does use the adjective *akharistos*, as I noted above, when he observes: "It is clear too on what basis it is possible to diminish the *kharis* and render people *akharistoi*." One simply demonstrates that the ostensible benefaction failed to meet the conditions that define a favor, namely that it be freely bestowed and done solely for the sake of the recipient. But this is hardly an instance of ingratitude, as we would conceive of it, but rather an absence of gratitude where in fact nothing was done to deserve or elicit it – like calming an angry person down by showing that in fact no offense was given; this would not be an instance of an incapacity to feel anger, which Aristotle labels *aorgêsia* in the *Nicomachean Ethics* (II.7, 1108a4-9; 4.5, 1125b26-26b10). The finale, then, would seem not to mention ingratitude at all, but rather simply to be contrasting conditions under which one normally feels grateful with those under which there is no reason to do so.

We might try reading the final sentence in the chapter on shame, where Aristotle does employ the noun, *anaiskhuntia*, on the analogy with his treatment of ingratitude. In this case, shamelessness would mean an absence of shame precisely where there was no cause to feel it in the first place. As with ungratefulness, one might suppose that the way to diminish shame is to show that the action in question did not, in fact, result from cowardice or some other vice, and thus that the agent in fact had nothing to feel ashamed of. Yet this is plainly not the way Aristotle develops the argument. Rather, he spends the bulk of this fairly long chapter discussing the many conditions under which people experience shame, without alluding to techniques for reducing or eliminating the sentiment. We may perhaps ascribe the difference in the treatment of the

23 Cic. *Pro Plancio* 80 (trans. Yonge 1891, slightly modified).

two cases – ingratitude and shamelessness – to the purpose of the treatise, which is to provide arguments for orators in the courtroom or the assembly. Pleaders in trials often touted their generosity to the community, and an opponent might well wish to diminish the sense of gratitude that the jurors were likely to experience. There would be less occasion to show that a particular act was less shameful than they might have imagined, or to make the jurors themselves less ashamed of themselves. But however Aristotle might have described the means of counteracting an unwarranted feeling of shame, he would not, I imagine, wish to induce an utter impassivity or *apatheia* in regard to it.

Aristotle's treatments of shame and gratitude have invited considerable discussion among scholars, and a final consensus is still in the making. His views of ingratitude and shamelessness deserve a comparable attention, among other reasons because they both seem to be on the boundary of vices proper, and given his complex and perhaps not entirely consistent view of vice, they may stand to shed some light on the question. Part of the reason for the apparent mismatch of shame and shamelessness and gratitude and ingratitude as opposites may lie in the very nature of these emotions, which do not readily suggest an opposite passion. When it comes to the other *pathê* that Aristotle treats as opposites in the *Rhetoric*, he does not feel obliged to resort to simple negation (anger is paired with gentleness, love with hate, pity with indignation, etc.). That both shame and gratitude seem to hover between emotions and virtues further complicates the problem.[24] At the deepest level, perhaps, both shamelessness and ingratitude so thoroughly corrupt the very ground of maxims, to use the language of Kant, that they subvert the possibility of virtue and sociability, and this alone places them at the margins of ethical theory.

Bibliography

Brickhouse, T. 2003: "Does Aristotle Have a Consistent Account of Vice?". *The Review of Metaphysics* 57, 3-23.

Candiotto, L. 2015: "Aporetic State and Extended Emotions: the Shameful Recognition of Contradictions in the Socratic Elenchus". *Etica & Politica / Ethics & Politics* 17, 233-248.

Coffee, N. 2011: "Graven Gratitude: Thankfulness across the Roman Social Spectrum". Paper presented at the Affect Studies Panel held at the University at Buffalo, SUNY, on April 14, 2011.

24 See the chapter, "Gratitude and Liberality" in Konstan 2018 for further discussion.

Deonna, J.A., R. Rodogno, and F. Teroni. 2012: *In Defense of Shame: The Faces of an Emotion*. Oxford: Oxford University Press.
Jimenez, M. 2016: "Aristotle on Learning Virtue by Doing Virtuous Actions". *Phronesis* 61, 3-32.
Jimenez, M. Forthcoming: *Aristotle on Shame and Learning to Be Good*.
Kamtekar, R. 1998: "ΑΙΔΩΣ in Epictetus". *Classical Philology* 93, 136-60.
Kennedy, G.A. (trans. and ed.) 1991: *Aristotle On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*. New York: Oxford University Press.
Konstan, D. 2006: *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: University of Toronto Press.
Konstan, D. 2007: "The Emotion in Aristotle *Rhetoric* 2.7: Gratitude, not Kindness". In D. Mirhady (ed.), *Influences on Peripatetic Rhetoric: Essays in Honor of William W. Fortenbaugh*, Leiden: Brill, 239-50.
Konstan, D. 2018: *In the Orbit of Love: Affection in Ancient Greece and Rome*. Oxford: Oxford University Press.
Lévy, C. 2017: "De l'immanence à la transcendance : le concept de honte chez les Stoïciens et chez Philon d'Alexandrie." Paper delivered at the conference, "The Invention of Sin," organized by David Konstan and Renaud Gagné and held at the Institut d'Études Avancées de Paris on 13 April 2017.
Müller, J. 2015: "Aristotle on Vice". *British Journal for the History of Philosophy* 23, 459-477.
Mulhern, J.J. 2008: "*Kakia* in Aristotle". In I. Sluiter and R.M. Rosen, eds., *Kakos: Badness and Anti-Value in Classical Antiquity*, Leiden: Brill, 233-54.
Nathanson, D. 1992: *Shame and Pride: Affect, Sex, and the Birth of the Self*. New York: W.W. Norton.
Nielsen, K.M. 2017: "Vice in the *Nicomachean Ethics*". *Phronesis* 62 (1), 1-25.
Rapp, C. (trans. and ed.) 2002: *Aristoteles Rhetorik*. Berlin: Akademie Verlag.
Raymond, C.C. 2013: *Shame and Virtue in Plato and Aristotle*. Dissertation, University of Texas.
Raymond, C.C. 2017: "Shame and Virtue in Aristotle". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 53, 111-62.
Roberts, W. Rhys (trans.) 1924: *Rhetorica*. In W.D. Ross (ed.), *The Works of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
Ryle, G. 1954: *Dilemmas*. Cambridge: Cambridge University Press.
Visser, M. 2008: *The Gift of Thanks: The Roots and Rituals of Gratitude*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.

CHAPITRE 10

Stoic Vices

Teun Tieleman
Utrecht University

1 Introduction

The Stoics may have been the first to present their philosophy as a system. At the same time many observers from antiquity onwards have signaled inner tensions or, depending on their point of view, outright inconsistencies. Indeed, the Stoic claim acted as a standing invitation to opponents to prove them deficient in precisely this respect. One main example concerns evil: how can this be squared with the Stoic view of the world as providentially determined? The Stoics see the world not just as on the whole good but as the best of all possible worlds. Clearly, then, they are faced with the task of undertaking what since Leibniz has been known as a theodicy.[1] Cicero, Seneca, Plutarch, Galen, Alexander of Aphrodisias and other sources report on this debate between the Stoics and their opponents – Academics, Epicureans and Peripatetics. One of main ploys by which the Stoics sought to justify God's ways with the world consisted of combining a specific theory of value with a distinction of perspective. Death, disease, natural catastrophes are really not bad at all: from the individual human perspective they are to be seen as indifferent, i.e. as neither good nor bad.[2] We avoid such things by nature and *should* do so under normal circumstances, but when they do happen to us, the good and wise person – the Stoic sage as the standard of correct insight and action – will recognize that they do not affect the only thing that is truly valuable – his or her moral condition. Our success or failure in life, so the Stoic message runs, does not depend on external or bodily items; so let us not *make* ourselves dependent upon them.[3]

From a God's eye view, however, the blows of fortune may be seen in an even less disagreeable light. These represent what may be called the collateral damage of God's good governance. Chrysippus compared this with large houses where some husks and grains go astray although the estate is well-managed. The quoting author, Plutarch, has a point when he comments on

1 G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Amsterdam 1710.
2 On the indifferents in this particular connection see Sellars 2018, 1-4.
3 Similarly Long 1968, 329-330.

 | DOI:10.1163/9789004432390_012

the insensitivity to human suffering shown here by Chrysippus.[4] The Stoics for their part invite us to consider that the interest of the whole prevails over that of the part and, consequently, to identify ourselves with the whole, that is, with the cosmic and divine perspective. They further shore up their position by pointing out that many things people complain about are really blessings in disguise. Thus vermin stimulate disciplined and cleanly behaviour on our part. Or, on a less mundane note, they provide an opportunity to show our moral strength rather than a ground for lamentation.[5]

But what about *human* or *moral* evil, i.e. vice? The Stoics introduce another distinction between moral and cosmic evil, for instance when it comes to apportioning responsibility. Thus Cleanthes in his *Hymn to Zeus* states that God is not responsible for what bad people do:

> […] No deed is done on earth, God, without your offices, nor in the divine ethereal vault of heaven, nor at sea, save what bad men do in their folly. But you know how to make crooked things straight and to order disorderly things. You love things unloved. For you have so welded into one all things good and bad that they all share in a single everlasting reason.[6]

Compare the following fragment from Chrysippus presented by Plutarch:

> In his *On Nature* book 2 [Chrysippus] writes as follows: "Vice (κακία), by comparison with terrible accidents, has its own peculiar explanation. For in a way it does occur in accordance with the rationale (λόγον) of nature, and its occurrence is not, so to speak, useless in relation to the whole world. For otherwise the good would not exist either". […] Again in *On Justice* book 2, having described the gods as resistant to certain acts of wrong-doing, he says: "Vice cannot be removed completely, nor is it right that it should be removed".[7]

Note that Chrysippus says that it would not be right to remove vice: it occurs in agreement with "the λόγος of the Nature". So too Cleanthes, while denying God's responsibility, yet presents vice as part of his well-governed world; or in other words, vice remains within *God's* remit. Both Cleanthes and, in his wake,

4 Plut. *De Stoic Rep*. 1051C (SVF II, 1178); cf. Cic. *De Nat. Deorum* II, 167; III, 86.
5 Sen. *Prov.* 2.3-4, 6; Epict. *Diss*. 1.6.
6 SVF I Cleanthes 537, p. 122, ll. 11-13 = LS 54I, 3; tr. Long-Sedley, slightly modified. Cf. Heraclit. 22B23, 67, 102 D.-K. Epict. *Diss*. 1.12.16.
7 Plut. *Stoic. Rep.* 1050F, 1051A-B (SVF II, 1181, part, 1182, LS 61R); tr. Long-Sedley.

Chrysippus hold that the moral good necessitates the existence of its opposite, vice, both logically and ontologically. The following fragment from Aulus Gellius bears this out:

> Chrysippus' reply [scil. to those – probably Academics and Epicureans – who reject divine providence by reference to the reality of evil] […] in his *On Providence* book 4 is as follows: "There is absolutely nothing more foolish than those who think that there could have been goods without the coexistence of evils (*mala*). For since goods are opposite to evils, the two must necessarily exist in opposition to each other and supported by a kind of opposed interdependence […] for how could there be perception of justice if there were no injustices?[8] What else is justice if not the removal of injustice? Likewise, what appreciation of courage could there be except through the contrast with cowardice? Of moderation, if not from immoderation? How, again, could there be prudence if there were not imprudence opposed to it? Why do the fools not similarly wish that there were truth without there being falsity? For goods and evils, fortune and misfortune, pain and pleasure, exist in just the same way: they are tied to each other in polar opposition, as Plato said (…)".[9]

Vice follows from our rationality, our moral capacity, which is marked by the possibility to choose wrongly. But even if many will go astray, a world with rational creatures is better than one without it.[10] In fact, vice has a function. Bad people, Chrysippus said, are like a couple of lewd lines in comedies: objectionable in themselves but making for a better play.[11] Think of Socrates and his

8 Heraclit. 22B67 D.-K.

9 Aulus *Gellius* 7.1.2-4 = *SVF* II, 1169-70 = LS 54Q; tr. Long-Sedley. Aulus Gellius refers to Plt. *Phd.* 60a-e. This is part of a longer coherent report; for *ibid.* 8-13 see *infra*, p. 202.

10 On rationality as a "poisoned gift" to humanity see the criticism levelled against the Stoics by Alexander, *De fato* p.199.14-22 Br. (*SVF* III, 658, part): If virtue and vice alone, in their [*scil.* the Stoics'] opinion are good and bad respectively, and no other creatures are capable of receiving either of them; and if the majority of humans are bad, or rather, if there have been just one or two good men, as their myths maintain, like some absurd and unnatural creature rarer than the phoenix of the Ethiopians; and if all bad persons are as bad as each other, without any differentiation, and all who are not wise are all alike mad, how could man not be the most miserable of all creatures in having vice and madness ingrown in him and allotted? (transl. Long-Sedley, modified). Cf. Cic. *De Nat. Deorum* 3.71: Given the moral condition of humankind it would have been better if rationality had not been bestowed upon it at all. Cf. Van Houte 2016, 211.

11 Plut. *Comm. not.* 14: 1065d (*SVF* II, 1181, third text).

despicable accusers: they succeeded in having him condemned but who was in the end the true victor?[12]

It is hard to distill a coherent theodicy from arguments such as these. In fact, there may be a limit to the extent to which we are justified in trying to do so. Chrysippus and other Stoics may have put forward such arguments as plausible (πιθανά) ones designed to tip the scales of dialectical debate in favour of their view of the world as providentially determined.[13] When it comes to Early Stoicism, we no longer have these arguments in their original context but find them embedded in later sources such as Cicero, Plutarch and Galen who use them for their own purposes, dialectical, polemical but never historiographical in the modern sense. Even so, sources such as Galen provide glimpses of the original contexts and the original debates in which the arguments functioned. In what follows I will draw mostly on the rich material contained in Galen, *On the Doctrines of Hippocrates and Plato* books IV and V, supplemented from other sources such as Cicero and Calcidius, in order to reconstruct the original early Stoic, mainly Chrysippean view, of the nature (§ 2) and origin (§ 3) of evil. The latter issue brings us back to the problem of how to account for and justify vice within the Stoic framework of providential determinism.

2 The Nature of Vice

As we have seen, vice or moral badness (κακία) is the opposite of virtue or moral excellence (ἀρετή) and there are vices corresponding to the different virtues such as injustice, immoderation, cowardice. We find accounts of vice

12 Epict. *Diss*. 4.1.162-169; Sen. *Prov*. 2.10-12, 4.5.

13 Thus Plutarch, *De Stoic Rep*. 1051c (*SVF* II, 1178) quotes Chrysippus as putting forward in his *On Substance* three explanations of how bad things can happen to innocent people: (1) instances of neglect compatible with good governance in general; cf. Cic. *De Nat. Deorum* II, 167; III, 86; (2) evil demons. Of these Chrysippus spoke as possible alternatives ("either … or …?"). Plutarch adds that according to Chrysippus (3) necessity is involved in large measure. "Necessity" is one of the names given by Plato in the *Timaeus* to the material with which the divine Demiurge has to work in creating the world but which resists his efforts (e.g. 47-48a). On Chrysippus' use of the *Timaeus* in this context see Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 7.1.10-11 (*SVF* II, 1169-1170, part; cf. Pl. *Ti*. 75b-c, with reference to Necessity), quoted and discussed *infra*, p. 202. On the role played by the Stoic material principle, see *infra*, p. 201-202. That Chrysippus is willing, in principle, to entertain the possibility that evil demons may have a hand in certain occurrences (2) must not be overlooked or dismissed, however distasteful this may be to the self-understanding of philosophers today; cf. Algra 2009. For general surveys of the arguments used by the Stoics see also Long 1968, Kerferd 1978, Sellars 2018.

and its species in Stoic texts dealing with emotion, which Stoics from Zeno onwards defined as an unnatural, excessive and irrational desire (or "impulse", ὁρμή) of the intellect (διάνοια, also referred to as the soul's ruling part, τὸ ἡγεμονικόν) and hence bad and to be avoided altogether.[14] But how exactly did they conceptualize the relation between emotion and vice? The following passage from Cicero is informative on this point:

> Viciousness (*vitiositas*) is a disposition (*habitus*) or condition (*adfectio*) that is inconsistent in the whole of life and out of harmony with itself [...] It is the source of disturbances [scil. emotions, TT], which [...] are disorderly and agitated movements of the mind, at variance with reason and utterly hostile to peace of mind and of life. For they cause troubling and severe ailments, oppressing the mind and weakening it with fear. They also inflame the mind with excessive longing [...] a mental powerlessness, completely in conflict with temperance and moderation [...] So the only cure for those vices is situated in virtue alone.[15]

Here, as elsewhere in *Tusculans* book IV, Cicero may be taken to be drawing on the classic work of Stoic emotion theory, Chrysippus' *On Affections* (or: *On Emotions*, Περὶ παθῶν), or at any rate an epitome of this work.[16] A considerable number of sometimes extensive verbatim fragments from the same work have been preserved by Galen in books IV and V of his *On the Doctrines of Hippocrates and Plato*. Unlike Cicero, Galen is engaged in a fierce polemic against Chrysippus' position on the nature and causation of emotion, using quotations from the latter's treatise as proof-texts for his criticism. Another difference between the two sources lies in the fact that Cicero tends to suppress medical and physical aspects of Chrysippus' argument whereas Galen does not, or at least most of the time. The following passages are a case in point:

> Chrysippus in the first book *On Affections* confused the notion of disease by saying that disease in the soul is analogous to the state of the body, in which it is prone to fevers or diarrhoea or something of the kind [...] We must suppose that the disease of the soul is most similar to a feverish condition (καταστάσει) of the body in which fevers and chills do not

14 See Chrysippus *ap*. Gal. *PHP* IV, 1.14-2.18 (*SVF* III, 461-463).
15 Cic. *Tusc*. IV, 29, 34-35; not in *SVF*; tr. Long-Sedley 61D, modified.
16 See Tieleman 2003 ch. 6, esp. the conclusion 317-320.

> occur at regular intervals but irregularly and at random from the disposition [διαθέσεως, scil. of the patient] and at the incidence of small causes.[17]

In the context Galen argues that Chrysippus confuses the notions of disease and mere proneness to disease. But he gives us enough of the latter's own words to enable us to see that Chrysippus described emotions as comparable to fits of fever: whereas the emotions are of limited duration, there is also an underlying diseased condition of which they are the symptoms or signs. The distinction between the disposition or character of the soul on the one hand and the emotions on the other is the same as that already propounded by Aristotle in the *Nicomachean Ethics* (II.4, 1105b19-27, who speaks of ἕξις for the disposition).[18] The sick character or disposition is characterized by Chrysippus not by reference to a non-rational power of the soul (as according to the Platonic position advocated by Galen) but, given Stoic "monistic" psychology, in terms of irrational movements or outburst: note the random nature of the emotions and the sheer irrationality manifested in their being triggered by *small* causes. It is typical of the diseased intellect to respond excessively to certain perceptions or thoughts. What Cicero sees as just an analogue or comparison spun out for longer than good stylistic taste permits,[19] represented for Chrysippus an analogy based on physical reality. The weak or diseased, emotion-prone intellect is not only marked by wrong value judgements about indifferent items and about the appropriateness of a certain emotional responses to them but is also weak in the physical sense of lacking a good tension in its pneumatic substance, which makes it apt to give in under the impact of an impression, i.e. thought.[20] Hence also Cicero's reference to the powerlessness and loss of control involved in vice. The emotional person tends to lend assent to an impression which involves a wrong judgement. But there is an important difference between the moral patient and the patient in the ordinary bodily sense. Whereas the latter may be affected by a disease without being responsible for it (as is probably the usual situation), the emotional person is not exonerated by any of these physical factors. Our assent remains "up to us" and the main and "sustaining" cause of the response is our moral condition determining it (the triggering

17 Gal. *PHP* V, 3.12; not in *SVF*; *ibid.* V, 2.13-14 = *SVF* III, 465; tr. Tieleman.

18 For the soul's disposition cf. also *SVF* I, 202, 198-200, 525 (from the last text it emerges that the Stoics further defined ἕξις as admitting of gradation in contract with διάθεσις, which therefore applied to the excellent (or virtuous) soul.

19 Cic. *Tusc.* IV, 23. Cf. Tieleman 1999, 408.

20 Chrys. *ap.* Gal. *PHP* IV, 61-11 (*SVF* III, 473).

perception functions as the immediate cause).[21] As we shall see in the next section, this still leaves open the question of why people get weak, disease-prone minds in the first place.

Obviously the normative or moral aspect looms large, given Zeno's definition of emotion as unnatural, excessive and irrational.[22] The excess involved in an emotional response is linked to madness and mental blindness in the following fragment:

> For these infirmities (ἀρρώστηματα) are not spoken of as being in the judgement that each of these things is good but also in respect of being given to them beyond what is natural, for which reason it is quite reasonable that some are called "woman-mad" and "bird-mad".[23]

Here we have a further differentiation in the realm of vice. The notion of weakness or infirmity (ἀρρώστημα) involves the fact that immoderate people differ not only from unjust or cowardly ones but also among themselves by having an appetite for different kinds of objects – a fact which reflected in common parlance by such expressions as "women-mad" and "bird-mad", both of which I take to refer to compulsive womanizers. In a fragment from his *Introduction to Good and Evil* preserved by another source, Athenaeus, Chrysippus refers to other infirmities such as being "wine-mad" and "meat-mad".[24] For Chrysippus such common expressions contain truth and they should be aligned with common notions and the evidence provided by people's behaviour as the material from which he develops his argument.[25]

---

21 Cic. *Fat.* 39-44 (*SVF* II, 974); cf. Bobzien 1998, 255-259.

22 See *supra*, n. 14 with text thereto.

23 Chrysippus *ap.* Gal. *PHP* IV, 5.21-2 = *SVF* III, 480; tr. Tieleman.

24 Cf. Chrysippus *ap.* Athen. *Deipn.* XI, 464d (*SVF* III, 667).

25 Cf. also Chrysippus *ap.* Gal. *PHP* IV, 6.44-46 (*SVF* III, 478): "We take such leave of ourselves and get so far outside of ourselves and are so completely blinded in our frustrations that sometimes if we have a sponge or a piece of wool in our hands we lift it up and throw it as if we would thereby accomplish anything. If we had happened to have a knife or some other object, we should have used it in the same way [....] Often in this kind of blindness we bite keys and beat against the doors when they are not quickly opened, and if we stumble on a stone we take punitive measures, breaking it and throwing it somewhere, and all the while we use the strangest language. [...] From such actions one would grasp both the irrational nature of the affections and how blinded we are on such occasions, as though we had become different persons from those who had earlier engaged in philosophical conversations." Cf. Philod. *De ira*, col. 1.10-20 Indelli, Sen. *De ira*, I, 1.2-4. The expression of anger serves a therapeutic purpose by driving home what an emotion really is, namely something very akin to madness if not a form of it.

3 The Origin of Vice

As we have seen in section 1, Cleanthes and Chrysippus argued that even moral badness serves the interest of the whole. But, as we have also noticed, this does not mean that God is responsible for it. According to Cleanthes, God governs everything *with the exception of* what evil men do. What these people "do" (ῥέζουσι) refers not to the actual consequences of their actions, which are fated and contribute to God's grand scheme, but to their actions themselves in which their inner attitude expresses itself. This is the locus of vice, as has been confirmed by the passages reviewed in section 2, which locate vice in a diseased character. This vice is not innate for then God would be responsible after all.[26] Consider the following snippets of evidence:

> [Cleanthes says] All humans have from Nature starting points (ἀφορμάς) towards virtue.[27]
>
> The rational animal is perverted (διαστρέφεσθαι) sometimes through the persuasiveness of the external things, at other times through the conversation of the people around us, given that Nature provides unperverted starting points (ἀφορμάς).[28]

The empiricist character of Stoic epistemology means that there are no innate ideas, only the innate *capacity* for concept-formation including moral concepts. As Seneca puts it, Nature could not teach us virtue directly but planted the seeds (*semina*) of knowledge within us (Sen. *Ep*. 120,4-5).[29] These form the unperverted starting points towards virtue of which Cleanthes and Diogenes Laertius (who may be taken to reflect Early Stoic treatises) speak. Both refer to universal Nature or God as having planted this natural tendency towards virtue and knowledge within us. Even so perversion occurs. Its twofold source mentioned by Diogenes is further explained in three sources, Galen, Calcidius and Cicero. I start with Galen, who appears to be closest to Chrysippus' original exposition on the cause of perversion from which Diogenes' report ultimately derives. But in this particular case Galen may not draw directly on Chrysippus' *On Affections* but on Posidonius' work of the same title in which the latter

26 Alexander, *De fato* p.199.14-22 Br. (SVF III, 658, part), quoted *supra*, n. 9, certainly commits a polemical distortion by intimating that according to the Stoics vice is inborn.

27 Stob. *Ecl.* II, p.65.8 W. = SVF I, 566, part; LS 61L; tr. Long-Sedley, modified.

28 Diog. Laert. 7.89 = SVF III, 228; tr. Tieleman.

29 On the seeds of virtue see also Cic. *Tusc.* III, 2, *Fin.* V, 43, *Leg.* I, 83 (*igniculi*); Sen. *Ep.* 94, 29, 108,8, *Ben.* IV, 6,6; Musonius, *Diss.* 2, l.31. Cf. Dyson 2009, XV-XVI and Bonhoeffer 1894, 133.

addressed certain problems concerning emotion discussed by Chrysippus in book II of his treatise (e.g. laughing or weeping against one's will).[30] It is a moot point whether Posidonius diverged from Chrysippus as fundamentally as Galen presents it, saying that Posidonius found the solution to these problems by espousing the Platonic tripartite psychology since this made it possible to explain the phenomena in question by reference to non-rational soul-parts or powers – a solution unavailable within the framework of Chrysippus' monistic model of the soul. In some of these cases (like the ones just mentioned) Posidonius seems to have pressed for causal explanation where Chrysippus had been satisfied to accept the behaviours in question as just that – irrational and hence defying rational explanation.[31] The origin of vice is another problem addressed by Chrysippus and revisited by Posidonius. This time however more appears to be at stake: the issue of the soul's structure and that for divine providence:

> 9. Chrysippus was understandably puzzled about the origin of vice (κακίαν) [...] He was unable to discover how it is that children do wrong. These were all matters on which Posidonius, quite rightly in my opinion, criticized and refuted him. 10. For if children had an appropriate relationship (ᾠκείωται) to rectitude (τὸ καλόν) right from the start, vice would have had to be engendered in them not internally nor from themselves but solely from outside. 11. Yet even if they are brought up in good habits and properly educated, they are always seen to do something wrong. 12. Chrysippus too admits precisely this. He could of course have overlooked the observed facts and accepted only what agreed with his own assumptions, claiming that children will invariably become wise in the course of time if they are well brought up. 13. But he did not have the nerve to falsify the facts on this point at least; he accepted that even if children were reared by no one but a philosopher and never saw or heard any example of vice, they would still not necessarily become philosophers. 14. The cause of perversion (διαστροφῆς) is twofold, he says, one arises from the conversation (κατηχήσεως) of the majority of men, the other from the very nature (φύσεως) of things [...] 19. When he says that the persuasiveness of impressions (πιθανότητα τῶν φαντασιῶν) and conversation are responsible for the perversion which occurs in inferior men

30 Tieleman 2003, 122-131.
31 See prev. note.

> concerning good and bad things, we should ask him why pleasure projects the persuasive impression that it is good, and pain that it is bad.[32]

Here, as elsewhere, Galen's point is that Chrysippus had no answer because he had ruled out non-rational soul-parts or powers. Posidonius, who, Galen tells us, valued truth more highly than the dogmas of his own school, came and saw that the solution lay in returning to the Platonic model, which does include such soul-parts. According to Galen, Chrysippus did not go so far as to deny the obvious fact that children develop moral flaws even if their social environment is perfect: a child reared by only a philosopher will therefore not turn ineluctably into a philosopher itself. The situation as such is rather unrealistic and more like a thought experiment than an experience widely shared and impossible for Chrysippus to ignore or deny. At any rate, Chrysippus argued (according to Galen: had to admit) that children are corrupted not only by what people say to them but by the "the very nature of things." The latter source of perversion is further explained by reference to the persuasiveness of the mental presentations or impressions, which leads us to mistake pleasurable things for good and painful things for bad (cf. Diogenes Laertius' report). In other words, under the impact of a pleasant presentation children assent to it as good due to its persuasiveness.

Chrysippus could hardly have settled for the social source of corruption as the only one: it would have merely pushed back the problem to the first humans. The question is whether he left the problem at a simple reference to the "nature of things" and the "persuasiveness of the presentations" they project on the tender and undeveloped children's intellects. This may be so, but it seems unlikely and at any rate there is more to say about this from a Stoic point of view. His position may not have been quite as unsatisfactory as Galen argues when considered in the light of Stoic thought.

The next testimony comes from the fourth century CE Christian author Calcidius' commentary on the Platonic *Timaeus* (which also deals with the origin of madness and vice: 86b-87b). It is presented on behalf of "the Stoics" and is further removed from the Chrysippean original than Galen's discussion. Yet it has preserved an element that may implement what Chrysippus had in mind when he thought about the way little children get corrupted:

---

32 Gal. *PHP* V, 5.9-26 De Lacy = Posidonius F169 EK, part; LS 65M, part; tr. De Lacy, Long-Sedley, modified.

> The cause of error is manifold: the first is the one which the Stoics call the double perversion. This arises both from the things themselves and from the dissemination of what people say. For to those that have just been born or fall from the womb birth occurs with a certain amount of pain, since they move from a warm and humid dwelling into the cold and dryness of the air that engulfs them. Directed against this pain and coldness suffered by the children is, by way of an antidote (*medicinae loco*), the artificial measure (*artificiosa.... provisio*) taken by the midwives,[33] viz. that the newly born are cherished by means of warm water and alternating baths are used and a likeness of the maternal womb [is created] through the warming up and the cuddling, whereupon the tender body relaxes and becomes calm. Thus from both these sensations, of pain as well as pleasure, arises a kind of natural opinion (*opinion quaedam naturalis*) that everything pleasant and agreeable is good and that everything which by contrast brings sorrow is bad and to be eschewed.[34]

Chrysippus and the other Stoics took moral notions such as justice and the good to arise "by nature" as a result of experiential input (cf. their concept of preconception). It is, then, striking to see Calcidius here using the term "natural" in connection with mistaking physical pleasure as a good. But we have to give full weight to the qualification through *quaedam*, which expresses that it is not really what nature predisposes us to accept but rather that it is difficult to distinguish it from a natural conception, a point also stressed by Cicero (see below). Thus this presentation appears to us as natural and plausible, although from the Stoic point of view it cannot of course count as the self-certifying kataleptic presentation that gives us truth. Chrysippus himself uses the qualification ὡσανεί for akataleptic plausible presentations in a few verbatim fragments.[35] In a fragment from the second book of his *On the Good* Chrysippus explains how *Schadenfreude* may turn into pity – illustrating the sheer irrationality typical of emotion. Here he speaks of the psychic movements involved as natural even without qualification.[36] His use of "natural" here is similar to what we have in Calcidius in that he presents the behaviour in

33 Magee 2016 translates: "… specialized care provided by midwives is enlisted in place of medicine …".
34 Calcidius, *In Plat. Tim.* c.165 = *SVF* III, 229; tr. Tieleman.
35 *Ap.* Gal. *PHP* III, 1.25 (*SVF* II, 886) with Tieleman 1996, 157-157.
36 Plut. *De Stoic. Rep.* c. 25, 1046 (*SVF* III, 418): καθ' ἑτέρας δὲ φυσικὰς φορὰς ἐκτρεπομένων ὁ ἔλεος γίνεται. On psychic movements (φοραί) see Tieleman 1996, 160-168.

question as a regular occurrence known from experience but without implying that it is normative.

The pleasant experience mistaken for the good is instantiated by the action taken by the midwives: by bathing the new-born baby they imitate the warm and humid environment of the womb, by way of an antidote against the cold and dry environment in which it has just been cast.[37] One is reminded of the first intake of cold breath upon birth through which the physical *pneuma* of the baby solidifies and turns into psychic pneuma, which is marked by the functions of perception and movement (which represent the animal stage; several more years are needed before the child becomes fully rational).[38] This psychic pneuma has a degree of tension (τόνος) that is caused by the opposing tendencies of the hot and the cold, viz. expansion and contraction. It is this tension that determines also our resistance to the impact of presentations.[39] Seen in this light, it may be implied by the testimony from Calcidius that the midwives cut short the full process of pneumatic solidification in a baby whose soul is impressionable and still far from rational anyway. This is also indicated by a parallel testimony from Cicero's *On Laws*:

> For our senses are not perverted by parent, nurse, teacher, poet, or the stage, nor led astray by the consensus of the multitude. But against our minds all sorts of plots are constantly being laid, either by those whom I have just mentioned, who, taking possession of them while still tender and unformed, colour and bend them as they wish, or else by that enemy which lurks deep within us, entwined in our every sense – that counterfeit of good (*imitatrix boni*), which is, however, the mother of all evils – pleasure (*voluptas*). Corrupted by her allurements, we fail to discern clearly what things are by Nature good, because the same seductiveness and itching does not attend them.[40]

Again we have the two sources of corruption. As to the physical and epistemic one, Cicero stresses our tendency to mistake pleasure of the good: they just appear very similar to us. In the immediately preceding context Cicero adverts to what is here summed up by "parent, nurse, teacher, poet, or the stage, nor

37 The background of this passage, with special reference to the "bad child" and ancient ideas on the moral effects of warm baths, is discussed by Vegetti 1983; cf. Tieleman 1999, 412-413.

38 SVF II, 806, on which see further Tieleman 1991, also for further evidence.

39 Kerferd 1978, 492.

40 Cic. *Leg.* I. xvii, 47 = SVF III, 229b; tr. Keyes, modified.

led astray by the consensus of the multitude," that is to say, to the social source of corruption. In the preceding context of the quoted passage Cicero gives a particular twist to it, saying that the bewildering variety of opinions to which we are exposed makes us take recourse to our senses. This might have been a successful move were it not for the fact that the people mentioned have influenced our minds when they were still unformed and tender. This brings us back to the crucial moment upon which Calcidius or his source focus.

In chapters 166 and 167 Calcidius, too, expatiates on the social source of corruption, a long passage that Von Arnim was right in adding to ch. 165 as *SVF* III, 229, which we have quoted in large part above. and with which these two chapters clearly form one coherent piece. Relatives, educators, poets: all conspire in inculcating in us the wrong values, making us go after the wrong kind of glory and riches and so, ultimately, pleasure, which is opposed to virtue and good fame (i.e. for virtue).[41] At the end of ch. 166 and the beginning of 167 (*SVF* III, p. 54, 1-2) Calcidius repeats the two sources of perversion specified by Chrysippus and in the order in which they occur (*error … ex rebus ortus…. ex divulgatione succedit errori supra dicto*). After once again listing some forms of social corruption Calcidius interrupt himself saying that these do not constitute the most important source of vices: this is the fact that body and soul are welded (or: grown) together (*maxima vero vitiorum excitatio est in corporis et animi concretione*, *ibid.* p. 54, 10). Indeed, it was the bodily pleasure of the babies who were bathed that made them identify pleasure with the good, or at least laid the foundation for that idea. It then will be crucial whether one will receive the right education. If our teachers are Epicureans they can build on and will further strengthen a common yet perverse tendency that has been in us from the earliest moments after birth.

The reference made by Calcidius to our embodied state as a source of trouble invites comparison with other Stoic texts reflecting on the status of our body. If God could have made us "unclad souls" (*nudos animos*) he would have done so, Seneca says, but since he had to create us with bodies he made the best of it (*Ep.* 66.3). But clearly, then, the good intention of making rational creatures has a downside which he does not want but which is inevitable given his intention. Stoics link this to the fact that God as the active cause

41 We have very similar passages from Cic. *Leg.* I, xi, 31 (*SVF* III, 23), Sen. *Ep.* 115, 11-14 (*SVF* III, 231), both aimed at explaining why pleasure is so often mistaken for the good. That many people opt for pleasure as the highest good had already been stated by Aristotle *Eth. Nic.* I.5, 1095b14-17. The opposition between the moral good and pleasure was the central theme of Chrysippus' anti-Epicurean treatise *On the Noble and Pleasure*, in no less than ten books; see the evidence collected in *SVF* III, 197-200.

necessarily expresses himself in matter, which can also be called necessity, as in the Platonic *Timaeus*. According to Plutarch Chrysippus said about the presence of evil in the best of all possible worlds: "[…] there is also a considerable involvement of necessity" (Plut. *Stoic. Rep*. 1051c = SVF II, 1178). In this connection we may compare the following testimony from Gellus based on Chrysippus' *On Providence*:

> In his judgment it was not nature's principal intention to make men liable to disease; that would never have been fitting for nature, the creator and mother of all good things. But, he adds, while she was bringing about many great works and perfecting their fitness and utility, many disadvantageous things accrued as inseparable from her actual products. These, he says, were created by nature (*per naturam*),[42] but through certain necessary "concomitances" (which he calls κατὰ παρακολούθησιν). Just as, he says, when nature was creating human bodies, it was required for the enhancement of our rationality and for the very utility of the product that she should construct the head of very thin and tiny portions of bone, but this utility in the principal enterprise had as a further, extraneous consequence the inconvenience that the head became thinly protected and fragile to small blows and knocks – so too illnesses and diseases were created while health was being created. Likewise, he says, while through nature's plan virtue was being created for men, at the same time vices (*vitia*) were born, through their contrary relationship.[43]

It was not God's intention to make us liable to fall ill but his intention to produce the best possible result, namely a creature possessed of rationality came at an inevitable price: our perceptiveness and rationality made it necessary that the head was constructed out of thin bone even though this made us more vulnerable.[44] The example is taken from the Platonic *Timaeus* 75b-c but note that in Gellius there is not just the opposition between rationality and vulnerability but between health and disease. At the end of the passage Chrysippus according to Gellius draws an analogy with virtue and vice familiar from Chrysippean passages we have been discussing in section 2: virtue and vice are

42 Most editors (followed by Von Arnim) however add <*non*> (given by the *codices deteriores*) or <*neque*>, which yields "*not* through Nature, but through …". But this obscures the intended meaning viz. Nature's creative activity necessarily entails certain drawbacks. Marache in the Budé edition and Long-Sedley correctly omit the addition of a negative. See Marache's note *ad loc*.

43 Aulus Gellius 7.1.8-13 = SVF II, 1169-1170, part = LS 54Q, part; tr. Long-Sedley, modified.

44 Cf. Kerferd 1978, 493.

related to each other as bodily health and disease are. Virtue and vice are in a "close relation of contrariety." Apparently our capacity for virtue required there to be a body and so, as a *necessary* "concomitance", a capacity for vice.

4 Conclusion

As we have seen at the outset of this inquiry, it makes sense, and finds support in Stoic sources, to distinguish between cosmic and moral evil when it comes to understanding the Stoic bid to reconcile their view of the world as the best possible with evil (section 1). Focusing on moral badness, or vice, we found relevant Stoic and in particular Chrysippean texts explaining it in terms of diseased and weak intellects marked by emotional outbursts (section 2). But the phenomenology of vice is one thing; its origin another. The tensions inherent in the Stoic world-view are encapsulated in their combining our innate capacity for virtue with our early (if not irremediable) moral corruption. But challenged by their philosophical opponents they were not as incapable of defending themselves as is intimated by critics such as Galen and Plutarch. Chrysippus and other Stoics pointed to our corporeal, embodied state and, in connection, God having to realize his good creative intention by using matter. The reference made by Chrysippus to necessity and examples such as the construction of the human skull revealed the inspiration of the Platonic *Timaeus*, in which, as is well known, the Demiurge is constrained by a resistant entity going by various names including "Necessity", which nonetheless he must use (or "persuade") in creating the cosmos. This resistant material was soon identified by Aristotelians and Stoics with their own notion of matter. But their notion of matter as the necessary substrate of all change is marked by passivity in contrast with its Platonic predecessor. In regard to the problem of evil this feature did not however prevent the Stoics from seeking a solution in terms of matter too.

The Stoic appeal to soul's corporeality and its being interwoven with the body are not given due attention by our main source, Galen. But this is quite in line with Galen's insistence upon non-rational soul-parts or powers as indispensable for any good theory of emotion and hence vice. In fact, Chrysippus seems to have assigned the functions fulfilled by non-rational soul-parts in Plato to the unitary soul's corporeality and close conjunction with the body. We have found a few indications pointing in that direction in non-Galenic testimonies, most notably Calcidius and Gellius. In addition, the problem of vice and the solution sought by the Stoics led us back to the cosmic perspective of the good God and the unintentional side-effects of his creative activity.

References

Algra, K.A. 2009: "Stoics on Souls and Demons: Reconstructing Stoic Demonology". In D. Frede & B. Reis (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*. Berlin: De Gruyter, 359-389.

Bobzien, S. 1998: *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Bonhoeffer, D. 1894: *Die Ethik des Stoikers Epictet*. Stuttgart: Frommann, repr. 1968.

Dyson, H. 2009: *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*. Berlin: De Gruyter.

Houte, M.S. van 2016: "'Rampspoed is de uitgelezen kans voor de deugd': de Stoïsche theodicee". *Radix* 42.3, 203-213.

Kerferd, G.B. 1978: "The Origin of Evil in Stoic Thought". *Bulletin of the John Rylands Library* 60, 482-494.

Long, A.A. 1968: "The Stoic Concept of Evil". *Philosophical Quarterly* 18.73, 329-343.

Magee, J. (ed transl.) 2016: *Calcidius On Plato's Timaeus*. Cambridge: Harvard University Press.

Sellars, J. 2019: "The Stoics [On Evil]". In T.P.S. Angier (ed.), *The History of Evil in Antiquity. 2000 BCE-450 CE*. London: Routledge.

Tieleman, T. 1991: "Diogenes of Babylon and Stoic Embryology: ps.Plut., *Plac*. V 15.4 Reconsidered". *Mnemosyne* 44, 106-125.

Tieleman, T. 1996: *Chrysippus and Galen on the Soul. Argument and Refutation in De Placitis Books II-III*. Leiden: Brill.

Tieleman, T. 1999: "Chrysippus' *Therapeutikon* and the *Corpus Hippocraticum*. Some Preliminary Observations". In I. Garofalo, D. Manetti, A. Roselli (eds.) *Aspetti della terapia nel Corpus Hippocraticum. Actes du IXe Colloque Hippocratique*. Firenze: Olschki, 405-418.

Tieleman, T. 2003: *Chrysippus' On Affections. Reconstruction and Interpretation*. Leiden: Brill.

Vegetti, M. 1983: "Passioni e bagni caldi: II problema del bambino cattivo nell'antropologia storica". In *id. Tra Edipo e Euclide*. Milan: Il saggiatorre, repr. 2018, 71-90.

CHAPITRE 11

Il saggio epicureo e il controllo delle passioni

Francesco Verde
Sapienza Università di Roma

1 Introduzione

Se si scorrono rapidamente alcuni dei più noti lessici senz'altro datati ma ancora utilissimi, quali in prima istanza il *Glossarium Epicureum* di Usener[1] o il *Lexicon Philodemeum* di Vooys[2], si noterà senza difficoltà che in ambito epicureo la voce κακία ha pochissime occorrenze. Di qui si potrebbe giungere alla conclusione che non esista una dottrina epicurea dei vizi ; ciò non è affatto vero (cfr. *e.g.* Philod. *De oecon.* col. XXIV 33-40 Tsouna), come cercherò di dimostrare in questa sede, ma, come al solito, la ricostruzione della filosofia di Epicuro sconta l'insolubile problema della scarsità delle fonti, per giunta spesso frammentarie. A conferma dell'esistenza della riflessione epicurea sui vizi, basti citare, per esempio, il *Dei vizi e delle virtù contrapposte* (*Peri kakion kai ton antikeimenon areton*), uno scritto filodemeo in almeno dieci libri (in parte conservati nei Papiri Ercolanesi) in cui l'autore prendeva in considerazione il vizio e la virtù a esso opposta.

È noto come l'Epicureismo sia una filosofia eudemonistica che mira esclusivamente all'ottenimento dell'assenza di dolore nel corpo (*aponia*) e dell'imperturbabilità nell'anima (*ataraxia*)[3] ; entrambi sono condizioni, per così dire, « negative », dato che indicano la mancanza di qualcosa, nella fattispecie del dolore (*ponos*) nel corpo e del turbamento (*tarache*) nell'anima. Una filosofia di questo genere non può non tenere conto degli eventuali « ostacoli » al conseguimento saldo e duraturo di queste condizioni – per Epicuro concretamente raggiungibili – di « benessere » che influiscono normalmente sulla reale messa in pratica dei dettami della filosofia epicurea. Perfino il saggio di Epicuro[4] può incorrere in questo rischio, tuttavia, egli è perfettamente cosciente del fatto che, in alcuni frangenti, le passioni o vizi, per un verso, non devono essere completamente estirpate (cosa, del resto, alquanto difficile, se

1 Usener 1977, 353.
2 Vooys 1934, 157.
3 Cfr. Epicur. *Men.* 131.
4 Per un primo orientamento (anche bibliografico) su questa figura cfr. Erler 1994, 162.

 | DOI:10.1163/9789004432390_013

non impossibile)[5] ma solo moderate e controllate[6], per un altro, che la radice autentica di questi « mali » risiede essenzialmente nella falsità o « vanità » delle opinioni (*kenodoxia* ; *pseudodoxia*), dunque su credenze erronee che non hanno alcun fondamento nella realtà (cfr. *RS* XIII). Ciò significa che colui che intende vivere moderando le cattive passioni che influiscono direttamente sul possibile raggiungimento della felicità deve agire in primo luogo sul livello cognitivo più che su quello specificamente emotivo al fine di correggere le proprie azioni, dato che queste sono sempre ispirate e, per così dire, « anticipate » da contenuti genuinamente logico-razionali. Naturalmente non si tratta di una novità nel pensiero filosofico greco, poiché la cura e la prevenzione dalle passioni si gioca tradizionalmente sul piano razional-intellettuale (ciò è particolarmente evidente proprio nell'Ellenismo, per esempio nel caso degli Stoici antichi per cui la passione si riduce a essere un giudizio errato provocato dal fatto che la ragione deliberatamente va contro se stessa) ; ciò che mi pare, invece, un tratto distintivo dell'Epicureismo è che alcuni vizi, come, per esempio, l'ira, sono tollerati e ammessi perfino per il sapiente se, come si vedrà, non superano la soglia della naturalità.

Alla luce di ciò, lo scopo di questo articolo è quello di considerare in maniera sintetica il tema della moderazione delle passioni e delle loro cause, oltre che in alcune sezioni del *De ira* di Filodemo e dell'anonimo trattato morale contenuto nel *PHerc.* 346, in Epicurei quali Carneisco e Polistrato che offrono un contributo notevole e piuttosto nitido su tale argomento.

2 Carneisco e l'ottima vita

Il II libro del *Filista* di Carneisco è contenuto nel *PHerc.* 1027 (databile al II sec. a.C.)[7] ed è un testo molto significativo nell'ambito dell'Epicureismo anche se non è stato oggetto di molti studi (anche in tempi recenti)[8]. Il *PHerc.* 1027 conserva il II libro dell'opera che, quindi, doveva essere in almeno due libri. L'autore è l'epicureo Carneisco, un filosofo noto esclusivamente dai

5 Cfr. *e.g.* Lucret. *DRN* III 310.

6 A questo proposito giova ricordare che il non altrimenti noto epicureo Antonio scrisse un Περὶ τῆς τοῖς ἰδίοις πάθεσιν ἐφεδρείας, come attesta Galeno nel *De propriorum animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione* (I 1-2). Il dato interessante è che Antonio usa il termine ἐφεδρεία, che indica letteralmente la « sorveglianza » e, quindi, in questo caso, il controllo delle passioni, il « guardarsi » dalle loro temibili conseguenze. Le tesi dell'opera di Antonio (sfortunatamente non pervenuta) sono criticamente discusse da Galeno nel *De propriorum animi* ; tra le tematiche affrontate doveva esserci con ogni probabilità anche l'ira.

7 Cfr. Del Mastro 2014, 343 n. 5.

8 Con le eccezioni di Dorandi 2012, 447-451 e Heßler 2015, 96-98.

Papiri Ercolanesi, non solo dal *Filista*, ma anche da una lettera di Epicuro in cui è citato, conservata dalle *Pragmateiai* filodemee (*PHerc*. 1418 e 310, XIX 3 Militello). Carneisco è un epicureo di prima generazione, essendo nato forse a Cos o a Rodi verosimilmente tra il 325 e il 300 a.C. ; di Carneisco non conosceremmo nessuna opera se i rotoli ercolanesi non avessero preservato il II libro del *Filista* in cui l'epicureo polemizza con Prassifane, con ogni probabilità il celebre filosofo peripatetico di Mitilene ma ricordato come attivo a Rodi, allievo di Teofrasto e, secondo Apollodoro in Diogene Laerzio (X 13 = 41 Jacoby = 5 Wehrli = 6 Matelli), maestro di Epicuro[9]. È fondamentalmente indubbio che il Filista da cui il trattato di Carneisco prende il nome sia un altro epicureo di cui, essendo scomparso (ma non sappiamo a che età e questo sarebbe un dato importante da tenere presente[10]), Carneisco tesse l'elogio della vita. Come a ragione evidenzia l'ultimo editore del *Filista*, l'opera di Carneisco si iscrive nell'ambito della tradizione dell'« elogio dell'amico »[11], tradizione ben consolidata proprio nel *Kepos* dove, come si sa, la *philia* ricopriva un ruolo decisivo[12]. Purtroppo le sezioni leggibili del *Filista* sono piuttosto scarse, tuttavia, proprio in quest'opera, se si accetta l'integrazione proposta da Capasso a col. XVI 16, si ha una delle poche occorrenze di *κακία* in scritti epicurei non filodemei :

ὅθεν
δὴ καὶ Φιλίσταν καλῶς
ἐκ μειρακίου κατακοσ-
μηθέν̣θ' ὑπὸ τοιούτου
[ε]ἶ[δον λό]γ̣[ο]υ μέχρι τε-
[λευτῆς, ὥσπερ] καὶ δ[εό]ν-
[τως τὸν οὐ]δεμίαν πω
[κακίαν λ]αβόντα Κ̣Α
XVII [καὶ ἀεὶ μεμνημένον, κα-]
θ' ὃν ἔζ̣η χρόνον, τοῦ φυ-
σικοῦ τ̣έλους καὶ οὐθὲν
ἐλλιπόντα τοῦ ἀρίστου
βίου παρὰ τὸ μὴ τυχεῖ̣[ν]
τῶ[ν] π̣αρὰ τοῖς πολλοῖ̣[ς]
περιβλέπτων, [...]

9 Per ragioni cronologiche va probabilmente escluso che la notizia laerziana sia affidabile : cfr. Capasso 1984 : e anche Matelli 2012, 11-20 e 244-246.

10 Cfr. in merito Warren 2004, 134 n. 50.

11 Capasso 1988, 38.

12 Cfr. *e.g. RS* XXVII-XXVIII ; *SV* 23, 44, 78 ; per un primo orientamento, cfr. Konstan 1996, O'Keefe 2001, Brown 2002, Morel 2012 e Németh 2017, 166-189.

> Per cui vidi anche Filista dalla pubertà alla morte essere bellamente ornato di un tale ragionamento come anche non avere mai assunto, come si conviene, alcun vizio … ed essersi sempre ricordato, nel corso della sua vita, del fine che la natura ha dato all'uomo e non aver tralasciato nulla dell'ottima vita per non essersi procurato le cose che sono tenute in gran conto dai più […][13]

Il testo è particolarmente interessante : Carneisco sta certamente difendendo l'onorabilità della vita di Filista. Secondo Carneisco, Filista ha incarnato il perfetto (sapiente) epicureo che, nello spirito dell'*incipit* dell'*Epistola a Meneceo* (122) in cui Epicuro esorta tanto il giovane quanto il vecchio a filosofare, addirittura dalla pubertà fino alla morte non ha trascurato l'autentico *telos* naturale che sicuramente non coincide con quella serie di (pseudo)valori assunti come tali dai più. Il fine che la natura stessa indica all'uomo è l'ottenimento dell'imperturbabilità tramite la « pratica » del piacere che va ovviamente inteso come assenza di dolore. Se, come già ribadito, si accetta l'integrazione κακίαν, il costante ricordo del *physikos telos* passa anche attraverso l'eliminazione dei vizi che sono evidentemente considerati come ostacoli reali per quell'*aristos bios* che Filista ha condotto costantemente lungo l'intero corso della sua esistenza. Ciò è provato anche da alcune sezioni (ancora leggibili) del trattato di poco successive, dove Carneisco con estrema lucidità rileva come la causa della « vita cattiva » (col. XVIII 9-10 Capasso), ossia di quel genere di vita completamente opposto all'*aristos bios*, sia la fondamentale indeterminatezza nei desideri e nelle paure (col. XIX 7-11 : διὰ | τὴν ὑποκαθημένην | ἀοριστίαν κατά τε τὰς | ἐπιθυμ[ί]ας καὶ τοὺς φό-|βους). Questo è un vero e proprio *topos* della riflessione epicurea sui vizi e sulle cattive affezioni che si ritrova in pagine importanti dell'*Epistola a Meneceo* (130-131 ; cfr. anche *RS* XXIX [= *SV* 20]-XXX) : quella condizione per cui non si riesce a discernere i desideri e, pertanto, le paure è causa di profondo turbamento. Non discernere i desideri significa non saper valutare, sulla base del canone gnoseologico dei *pathe* (v. *infra*, n. 33) e, quindi, di una salda conoscenza (*Men.* 128 : ἀπλανὴς θεωρία), le conseguenze a cui la loro soddisfazione condurrebbe : in questo senso, l'attività del νήφων λογισμός e della φρόνησις (considerata addirittura φιλοσοφίας τιμιώτερον : *Men.* 132)[14] a cui Epicuro si appella con forza in *Meneceo* risulterebbe completamente inutile e vana.

Come viene esplicitamente detto poco dopo, anche se in un contesto che risulta difficile capire nella sua globalità, il motivo essenziale della vita

---

13 Carn. *Phil.* II coll. XVI 9-XVII 6 Capasso ; trad. Capasso.

14 Cfr. in merito Erler 2010, Morel 2010, De Sanctis 2010 e Morel 2019.

condotta in maniera misera e meschina (col. XXI 3-4 Capasso : τῆς καθ' ὅλον τὸν | βίον φαύλης διαγωγῆς) risiede nelle cattive opinioni (col. XXI 1 Capasso : κ[ακ]ὰς δ[όξ]ας) che costituiscono esattamente quella base epistemologica errata che impedisce l'ottenimento del *physikos telos*. È molto indicativa l'idea che Carneisco, seguendo il verbo di Epicuro, riconduca alla *aoristia* relativa ai desideri e alle paure e alle cattive opinioni il fondamento inevitabile della vita infelice e continuamente in preda all'inganno derivante da quei presunti valori che la moltitudine persegue. Da questo punto di vista, il vizio può essere inteso come una sorta di « deficit » di natura essenzialmente epistemologica, dato che esso si riduce al calcolo inesatto dei desideri (e delle paure che conseguentemente derivano) – ovvero al non saper stabilire quali desideri vadano soddisfatti e quali fuggiti – e, infine, a quelle erronee opinioni che, proprio perché prive di fondamento, mistificano e vanificano il diretto riferimento alla realtà della natura che la genuina dottrina di Epicuro invita a tenere in elevatissima considerazione.

3 Polistrato e la vita libera

Anche l'epicureo Polistrato condivide, a mio avviso, una « sorte storiografica » simile a quella di Carneisco, visto che le opere di questo filosofo note dai rotoli ercolanesi non sono oggetto di particolare interesse[15]. Questo in verità è un fatto poco comprensibile, se si pensa che lo scritto *Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari* (*Peri alogou kataphroneseos ton en tois pollois doxazomenon*, oppure, si legge già nel titolo del papiro, come altri intitolano *Contro coloro che si comportano con sfrontatezza* / *Pros tous alogos katathrasynomenous*)[16], contenuto nel *PHerc*. 336/1150, è un'autentica miniera di informazioni (a dire il vero, uno dei pochi testi così lucidi) circa l'acceso dibattito polemico tra il filosofo epicureo e alcuni rivali che sono stati identificati variamente con gli Scettici, senza escludere, tuttavia, l'apporto di Cinici (esplicitamente citati in col. XXI 8)[17], Megarici e Stoici[18]. Pochi frammenti del I libro dell'opera polistratea *Sulla*

15 Con l'eccezione di Indelli 1993.
16 Cfr. Del Mastro 2014, 123.
17 Cfr. Gigante 1992, 79-89.
18 Cfr. Indelli 1977, Indelli 1978, 53-82 e Gigante 1981, 102-106. Esclude nettamente gli Stoici come possibili avversari di Polistrato Isnardi Parente 1980, 403-405. Secondo Decleva Caizzi 1986, 160 tra gli avversari con cui Polistrato polemizza, oltre agli scettici accademici, andrebbero presupposti anche gli « eredi della tradizione sofistica classica, figure di eristi e di retori che non dovettero scarseggiare nei secoli IV e III ». Sulla base della convincente proposta di Decleva Caizzi, oltre agli « eredi » di cui parla la studiosa,

filosofia (*Peri philosophias*) si leggono nel *PHerc*. 1520[19] ; a quanto pare, questo *Peri philosophias* deve essere considerato non come uno scritto polemico ma come un'opera protrettica alla filosofia (di Epicuro). Polistrato, di conseguenza, è davvero un autore di particolare interesse, ricoprendo un ruolo notevole in seno al primo Epicureismo, a tal punto che, considerando la lunga storia del *Kepos* e la *vexata quaestio* circa l'ortodossia e l'eterodossia dottrinarie, si può perfino parlare di un « prima » e di un « dopo » Polistrato[20].

Brevemente, il *De contemptu* si presenta come uno scritto verosimilmente polemico, in cui Polistrato difende e chiarisce la posizione di Epicuro alla quale egli rimane strettamente fedele. Il tema principale sono le cosiddette opinioni popolari, ossia quella morale popolare che gli Epicurei certamente non difendono, dato che essa contiene una buona dose di quelle cattive opinioni già menzionate da Carneisco, ma nemmeno attaccano in una maniera talmente drastica e perentoria da rendere, sul modello di argomentazioni colotee, la vita impossibile[21]. In questo contesto si colloca la serrata critica polistratea nei riguardi di coloro che condannano alla non esistenza i valori morali, o, meglio, i concetti etici come il bello o il turpe, semplicemente perché questi sono relativi o possono diventarlo[22]. La chiusa del trattato è molto significativa circa il tema della moderazione delle passioni : « Fa' come ti dico, affinché intorno alle cose ora esposte tu indaghi se sono dette giustamente oppure no, e così le disprezzi, se non trovi che sono come noi diciamo, o, venendoti confermato il nostro discorso, tu abbia sempre maggior fiducia in esso (πιστεύ[η]ις) e cerchi di seguirlo nelle tue azioni, perché soprattutto freni le passioni (π[άθη κ]αταπ[αύεσθαι]) tue e degli uomini, non solo a parole ma a fatti (μὴ [λ]όγω<ι> μọ́-|νον ἀλλ' ἔργω<ι>) : questo, infatti, è in verità il compito della filosofia (τοῦτο

non escluderei anche un riferimento alla tradizione sofistica classica vera e propria (cfr. Isnardi Parente 1980 : 407-408) e, dunque, a quei sofisti strenuamente avversati da Epicuro, come si apprende in particolare dalla testimonianza filodemea del Περὶ ῥητορικῆς (II 255, 33 Sudhaus = 53 Usener = 20.4 Arrighetti). Il rapporto tra la Sofistica e l'Epicureismo, a mia conoscenza, non è stato oggetto di particolare interesse nell'ambito degli studi ; in merito, in ogni caso, fanno quasi da « apripista » i contributi di Wiśniewski 1966, 25-28 su Prodico ed Epicuro e Wiśniewski 1990 ancora sull'influenza dei sofisti (Protagora, Prodico e Gorgia) su Epicuro in particolare in ambito etico-politico. Più in generale sugli aspetti polemici antisocratici, antiscettici e antistoici cfr. rispettivamente Dorandi 2015, 171-178 e 183-187 (e ora Campos-Daroca 2019), Fowler 1984 su Gigante 1981 e Kechagia 2010.

19 Cfr. Capasso 1976 e De Lacy 1977.

20 Cfr. Capasso 1982c.

21 Cfr. Muller 2010 : 1160. Su Colote e la sua *vis polemica* cfr. Corti 2014 : capp. I-II.

22 È noto che, proprio in queste colonne polistratee, Isnardi Parente 1971 rilevava un uso piuttosto massiccio di categorie accademiche (in particolare quella del « relativo »/*pros ti*), a conferma, nel contesto di studi inaugurato da Krämer 1971, della sostanziale eredità platonico-accademia nelle filosofie dell'Ellenismo.

γὰ[ρ] | ἀ[λ]ηθινῶς ἐστι φιλοσοφί-|ạ[ς] ἔργον) » (col. XXXIIII 3-22 Indelli ; trad. Indelli). Polistrato raccomanda con molta chiarezza al suo interlocutore di prestare fede al discorso che ha appena svolto : ciò gli permetterà di moderare le passioni non a chiacchiere ma con i fatti, facendo appello a quella immediata concretezza che è tipica dell'Epicureismo (cfr. *e.g. Men.* 135 e *SV* 66). È indubbio, tuttavia, che il dato più interessante è la riga finale : Polistrato ritiene che il compito proprio della filosofia concerne precisamente il πάθη καταπαύεσθαι, la moderazione e il controllo delle passioni[23]. Ma come è possibile che ciò accada ? Polistrato risponde :

φυσιολογήσαν-
τας δ' ὀρθῶς περὶ πάντων
τούτων μόνως ἔστι
[τ]ὴν ἀλήθειαν ṣυνιδεῖν.
(col. XIV 23-26 Indelli)

[…]
[… συ]νọ-
[ρᾶ]ṿ π̣[ά]ν[τα τὰ φυ]σικά,
π[ά]ντα φόβ̣[ο]ν ἢ π̣ᾶσαν
ὑποψίαν μ[ά]τ̣α[ι]ον ἀφαι-
ρεῖ· ὡσαύτῳ[ς δ]ὲ καὶ τὰ
λοιπὰ ψυχῆς πάθη πάν-
θ' ὅσα παρὰ κενὰς καὶ ψευ-
δεῖς δόξας ἐγγ[ί]νεται·
καὶ μόνη τὸν ἐλεύθερον
βίον παρασκευάζει, ⟦αζει⟧
XVI θαρρησάσης τ̣ῆς διαṿοί-
ας ἐκ πάντων τῶν αἰτί-
ων ὅσα ταραχὴν ἐπιφέ-
ρει κ[εν]ῶς κα̣ὶ πάσης ἀ-
γνοίας τε καὶ ἀπάτης
καὶ ψευδοδοξία[ς] ἀπολυ-
θ[είσ]ης, ὅπερ ἦν [τ]έλος [τ]οῦ
[ἀρί]ṣτου βίου.
(coll. XV 20-XVI 8 Indelli)

23 Cfr. *e.g.* già Epicur. *SV* 54 e Porph. *Ad Marc.* XXXI 34, 10 (221 Usener ; 247 Arrighetti).

> Ma soltanto dopo aver indagato rettamente la natura di tutte queste cose è possibile comprendere la verità.... (La scienza della natura, che ci fa) comprendere tutti i fenomeni naturali, toglie ogni paura o vano sospetto e allo stesso modo anche tutte le altre affezioni dell'anima che derivano da vane e false opinioni ; essa sola procura la vita libera, avendo la mente attinto sicurezza da tutte le cause che apportano vanamente turbamento ed essendosi liberata da ogni ignoranza e inganno e falsa opinione : questo è il fine supremo dell'ottima vita. (trad. Indelli, leggermente modificata)

Si ritrova in Polistrato, come già in Carneisco, il riferimento all'*aristos bios*, la vita ottima che si raggiunge esclusivamente grazie alla scienza della natura, la *physiologia*. Questa è la risposta di Polistrato circa la moderazione delle passioni. Nel pieno e più convinto rispetto della posizione di Epicuro, Polistrato ritiene che la filosofia vada considerata essenzialmente come una *aitiologia*[24], ossia un attento esame delle autentiche cause che generano le vane e false opinioni che, a loro volta, producono φόβος e ὑποψία, timore e sospetto (cfr. in proposito *RS* XI e XXXIV). La conoscenza della natura vanifica le passioni poiché queste si fondano su opinioni del tutto false che (solo) la *physiologia* è in grado di smentire. Per questa ragione, studiando la natura e investigando le cause di tutto[25], si osserverà che l'*aristos bios* coincide con l'*eleutheros bios*, una vita completamente libera da preoccupazioni e turbamenti. Il principale compito del sapiente epicureo, pertanto, è quello di dedicarsi alla scienza della natura che, sebbene non ne sia il *telos*, è senza dubbio il cuore pulsante della filosofia di Epicuro[26]. Questa si organizza in un sistema assolutamente strutturato e orientato, che si divide necessariamente in canonica, scienza della natura ed etica, come testimoniano Diogene Laerzio (X 29-30) e soprattutto le *Massime Capitali* XI e XII[27]. Conoscere la natura e, in particolare, i suoi principi fondamentali significa annullare l'assalto delle vane opinioni da cui si genera metaforicamente la tempesta (di contro alla *galene*, il vento di bonaccia, immagine della conseguita *ataraxia*[28]), come scrive Polistrato (col. XX 24-26 : τῶν ψευδῶν [δ]οξῶ̣[ν] | καὶ τῆς τούτων̣ ε̣[ἰ]σβολῆς | ἀφ' ἧς ὁ χειμών̣), e, di conseguenza, sopprimere perfino il sospetto, che insieme al timore costituisce la passione o, se si vuole, il vizio (Polistrato, coll. XVIII 29-XIX 1 Indelli, più precisamente, parla di affezioni del pensiero : τῶν κατὰ διάνοιαν | παθῶν)

24 Cfr. Epicur. *Pyth*. 97, nonché Verde 2013b.
25 Polistr. *De cont.* col. XIV 2-4 Indelli.
26 Cfr. Heßler 2014, 294-324.
27 Cfr. Spinelli 2012 e Verde 2013a, 43-51.
28 Cfr., tra i molti passi, (oltre al « precedente » platonico di *Phaed.* 84a7) Epict. Fr. XIV Schenkl e Cic. *Tusc.* V 6, 16 = 425 Usener.

più deleterio per un epicureo, dato che la falsa opinione inganna sulle vere cause della natura. Polistrato, come già Epicuro e come poi sarà per Filodemo, giustifica la difficoltà della rimozione delle passioni facendo riferimento alle vuote opinioni (*kenodoxia*, *pseudodoxia*)[29], ossia a falsi contenuti di pensiero, vuote credenze, che non sono confermate dall'auto-evidenza percettiva (*enargeia*)[30] e che, di conseguenza, non trovano riscontro nella realtà delle cose. Per questa ragione solo lo studio attento della natura, la φυσιολογία, può liberare dalla κενοδοξία che è alla base dei desideri smodati e delle passioni dell'anima.

4 Filodemo e l'ira naturale

Non è possibile in questa sede descrivere in tutta la sua ampiezza storica e teorica il complesso Περὶ ὀργῆς di Filodemo, anch'esso contenuto in un rotolo ercolanese (*PHerc*. 182)[31]. La testimonianza filodemea è particolarmente preziosa perché aggiunge, per così dire, un « tassello » decisivo per comprendere il rapporto del saggio epicureo nei riguardi delle passioni o vizi, in questo caso dell'ira[32]. Qui, per motivi di brevità, mi limiterò a richiamare i tratti generali della concezione filodemea dell'ira naturale (*physike orge*). Non vi è dubbio che, come altri filosofi antichi, anche gli Epicurei ritenevano che l'ira fosse un ostacolo notevole da superare. L'ira è considerata un *pathos*[33] a tutti gli effetti. Ampie sezioni del Περὶ ὀργῆς sono dedicate alla rappresentazione, per così dire, « fenomenologica » degli effetti evidenti dell'ira : negli scatti d'ira, per esempio, alcuni hanno il volto arrossato, il collo teso e le vene gonfie[34].

29 Cfr. Epicur. *Men*. 123-124, *RS* XXX, *SV* 59 e Porph. *Ad. Marc.* XVIII 24, 2 (180 Arrighetti).

30 Cfr. Ierodiakonou 2012.

31 L'ultima edizione critica del *De ira* filodemeo è quella di Indelli (1988) che contiene anche un dettagliato commento dell'opera. È in preparazione una nuova edizione (con traduzione inglese) dello scritto filodemeo a cura di David Armstrong e Michael McOsker per i tipi della Society for Biblical Literature (Atlanta) che si annuncia ricca di novità dal punto di vista testuale. Per lo stile e la lingua dello scritto filodemeo cfr. Indelli 2014. Più in generale sui contenuti del trattato cfr. Tsouna 2007, 195-238. Di particolare interesse anche l'originale studio di Chandler 2018 sulla relazione in ambito epicureo tra ira e follia.

32 A riguardo, anche per i debiti rinvii bibliografici, rinvio a Spinelli-Verde di prossima pubblicazione, nonché a Delattre 2009.

33 Come nella maggior parte delle sue occorrenze in questo contributo, *pathos* assume una accezione essenzialmente negativa, laddove *stricto sensu* i *pathe* (piacere e dolore) sono il terzo criterio della canonica epicurea (Diog. Laert. X 34) e, dunque, sono sempre veri, data la loro funzione gnoseologica, prima, e pratica, poi : cfr. Konstan 2006, 203-204, Verde 2018 e, più in generale, Diano 1974, 253-280, Prost 2012, Verde 2013a, 72.

34 Philod. *De ira* Fr. 6 Indelli.

L'ira è, di conseguenza, un male e, tuttavia, per sconfiggerla o, quanto meno, per moderarla, non basta biasimarla. Per questa ragione Filodemo (coll. III 5-IV 17 Indelli), distanziandosi da Bione[35], Crisippo ma anche dall'epicureo Timasagora[36], suggerisce una importante modalità terapeutica che si basa sulla descrizione « fenomenologica » degli effetti dell'ira e che provvede a fornire una soluzione concreta per curare questo *pathos* : si tratta della « tecnica » del « porre di fronte agli occhi » (*pro ommaton tithenai*)[37] che, *mutatis mutandis*, non può non ricordare la « pratica » retorica (ma anche più strettamente « filosofica » : si pensi solo a mo' di esempio a Seneca[38], ma anche agli Stoici antichi[39]) della *ekphrasis*, la cui definizione fornita dall'Ermogene dei *Progymnasmata* (10 1-2 Rabe) contiene non a caso un riferimento alla vista (Ἔκφρασίς ἐστι λόγος περιηγηματικός, ὥς φασιν, ἐναργὴς καὶ ὑπ' ὄψιν ἄγων τὸ δηλούμενον)[40]. In breve, la viva descrizione degli effetti (devastanti) dell'ira è già di per sé un'ottima terapia, in quanto chi pensa a tali conseguenze « ponendosele di fronte agli occhi », appunto, non può che risultarne turbato e intimorito : per questo motivo tenterà in tutti i modi di stornare da sé il rischioso pericolo di adirarsi. Non basta, di conseguenza, limitarsi a biasimare gli scatti d'ira, se li si vuole sconfiggere davvero : occorre, piuttosto, descriverli e « porli dinanzi agli occhi » così da suscitare grande terrore e rendere più immediato e rapido il loro allontanamento[41]. Questa e altre tecniche terapeutiche epicuree, tuttavia, non devono essere considerate come assolutamente « alternative » alla « terapia *par excellence* » che consiste nella conoscenza della natura ; si tratta, piuttosto, di « metodi complementari » che vanno a corroborare la cura dei *pathe* più nocivi, soprattutto nel caso di persone che, affette

35 Cfr. Indelli-Gigante 1978.

36 Cfr. Verde 2010.

37 Per approfondire questa « tecnica terapeutica » cfr. Tsouna 2003 e McConnell 2015, 121-125. L'espressione filodemea (ma cfr. anche Lucret. *DRN* I 342 [*cernimus ante oculos*], 998 [*ante oculos … videtur*], nonché Beretta 2015 : 175-176) richiama più o meno implicitamente la nota definizione aristotelica di « metafora » e comunque l'uso aristotelico di *pro ommaton* per indicare in generale la capacità di raffigurarsi qualcosa davanti agli occhi, appunto : tra le varie occorrenze cfr. *De An.* III.3, 427b 18 (πρὸ ὀμμάτων […] τι ποιήσασθαι), *Rhet.* III.11, 1411b 23 (πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν), *Mem.* 1, 450a 5 (τίθεται πρὸ ὀμμάτων), *De insomn.* 1, 458b 23 (τίθεσθαι πρὸ ὀμμάτων). Cfr. anche *Poet.* XVII, 1455a 23-24 (πρὸ ὀμμάτων τιθέμενον).

38 Cfr. Pohlenz 2005, 677-678.

39 Cfr. ora Brancacci 2015.

40 Sulla *ekphrasis* cfr. senz'altro i dettagliati lavori di Webb 2009 e Roby 2016.

41 Il metodo suggerito da Filodemo sembra in ogni caso già di paternità epicurea : si veda la duplice « terapia » della *avocatio* e *revocatio* descritta da Cic. *Tusc.* III 15, 33 (= 444 Usener), *avocatione a cogitanda molestia et revocatione ad contemplandas voluptates*. Cfr., dunque, Diano 1974 : 268 e Knuuttila 2004 : 86.

da tali passioni, non hanno la possibilità (materiale o intellettuale) di approfondire la conoscenza della *physiologia*[42]. Tali strategie terapeutiche, pertanto, non sono atti sostitutivi della *physiologia* – che rimane comunque basilare ed essenziale – ma sono metodi e tecniche ulteriori che contribuiscono alla cura (sempre su base cognitiva e intellettualistica più che direttamente emotiva) di un determinato *pathos*. Tornando all'ira, malgrado l'intervento terapeutico del *pro ommaton tithenai*, essa è un male a tutti gli effetti (ὅλον […] κακόν : col. VI 27-29 Indelli), è un'affezione a cui è difficile sottrarsi ; essa non è un'affezione del corpo a cui non è impossibile sfuggire, ma è un'affezione dell'anima. Questo è il motivo per cui Filodemo, spostando l'asse del discorso su un piano decisamente razionale (come, del resto, si è già osservato in Carneisco e Polistrato), è assai risoluto nel sostenere che le affezioni dell'anima sono una conseguenza della nostra falsa opinione (ψευδοδοξ[ία]ν : col. VI 14-15 Indelli).

Ma quale è l'autentico motivo per cui Filodemo si occupa tanto distesamente dell'ira ? Da buon epicureo il filosofo di Gadara è perfettamente consapevole del fatto che la presenza di questo « sentimento » rende assai difficile – se non impossibile – l'ottenimento dell'imperturbabilità o *ataraxia* che solo la comprensione e la concreta messa in pratica della filosofia di Epicuro possono fornire. Oltre a ciò – e questa è un'altra motivazione decisiva – il fatto che ci si adiri con frequenza e in modo incontrollato mette a dura prova l'esistenza stessa della comunità filosofica. Filodemo (coll. XVIII 35-XIX 27 Indelli) scrive che gli adirati non riescono a progredire nella filosofia, dato che non sopportano né maestri né compagni di scuola nel momento in cui li rimproverino e li correggano. L'ira lede la συζήτησις (col. XIX 26 Indelli), la παρρησία[43] (col. XXXV 39 Indelli) e i legami di φιλία (col. XX 30 Indelli), che sono alla base della comunità filosofica epicurea[44] ; l'ira, di conseguenza, è un ostacolo importante

42 Cfr. in proposito le plausibili conclusioni a cui giunge Tsouna 2009 : 252 : « The Epicureans seem to think that arguments are insufficient to treat these aspects of the emotions, but need to be complemented by other techniques of persuasion. However, it is important to emphasize that, unlike (for instance) the dietary recommendations of Posidonius and Galen, all Epicurean techniques are cognitive in a broad sense, while many of them are strictly intellectualist and, indeed, judgemental. In this respect at least, the Epicureans come closer to Chrysippus than to Posidonius, Panaetius or Galen. Lastly, we should bear in mind that, for the Epicureans as for every other Hellenistic philosopher, therapeutic exercises are intended to engage one's whole being and, therefore, they involve many factors : intellectual as well as moral, self-reflective as well as instinctual, dispositional and also behavioural, drawing on reason and sensibility, memory, imagination and sensitivity ».

43 Non a caso Filodemo stesso cita il suo Περὶ παρρησίας (*PHerc*. 1471) in col. XXXVI 24-25 Indelli.

44 Sulla comunità filosofica epicurea cfr. almeno Clay 1983.

anche dal punto di vista pedagogico : colui che è in preda all'ira non solo avrà serie difficoltà a seguire con costanza e serenità i « precetti » epicurei, ma anche nell'ambito della comunità filosofica e, più in generale, in quella politica, la sua intrinseca refrattarietà lo condurrà al completo isolamento.

Malgrado ciò, anche il fondatore del Giardino, scrive Filodemo (col. XXXV 2 ss. Indelli), che senza alcun dubbio era saggio (*sophos*), dette ad alcuni l'impressione di essere un uomo iracondo ; ciò evidentemente turbava tutti coloro che reputavano come inalterabile (*akinetos*) lo *spoudaios* (si tratta probabilmente di un diretto riferimento agli Stoici). Per comprendere in che modo la posizione epicurea si differenzi nettamente da quella stoica ma anche da quella peripatetica, occorre tenere presente la parola chiave « disposizione » o *diathesis*[45]. Se si prende l'ira di per se stessa, come affezione separata da tutto il resto, essa non potrà che essere un male (*to men pathos auto kata dialepsin*) ; se, invece, la si connette a una certa *diathesis*, cioè alla buona disposizione d'animo, essa può risultare anche un bene (col. XXXVII 20 ss. Indelli). In questo senso, l'ira vuota (la *kene orge* : col. XXXVIII 1 Indelli) è un male poiché nasce da una *diathesis* malvagia, ma non è affatto un male l'ira naturale (la *physike orge* : col. XXXVIII 6 Indelli) ammessa per l'appunto dagli Epicurei[46]. L'ira naturale non nasce, pertanto, da una *diathesis* malvagia : anche il saggio può essere affetto da questa tipologia di ira. Filodemo (col. XXXVIII 18-22 Indelli) arriva a dire che male è non essere soggetti all'ira naturale, mentre è un bene esserne soggetti.

Ma cosa significa « ira naturale » e quali sono i suoi tratti ? Filodemo è molto chiaro su questo punto : l'ira è naturale solo perché è inevitabile, in sostanza a essa non si può sfuggire (*anekpheukton* : col. XXXIX 29 Indelli) : di qui la sua necessità[47]. L'ira è considerata *realisticamente* un'emozione a cui in alcune circostanze non si riesce a sfuggire e, dato che è un essere umano, perfino il sapiente (epicureo) può andare incontro a scatti d'ira che, tuttavia, se brevi e motivati, di certo non alterano la sua condizione di *sophos*. Specificamente nel caso del sapiente, Filodemo qualifica l'ira naturale in termini temporali :

---

45 Sul significato (materiale e atomico) di questo termine cfr. Grilli 1983.

46 Annas 1989, 154 è del parere che « We can best understand natural and empty anger as kinds of anger that rest upon natural and empty desires respectively ». Per una diversa posizione cfr. Fowler 1997, 25-26, che critica il punto di vista esclusivamente cognitivo di Annas, rilevando (a ragione) come, se la distinzione tra *physike* e *kene orge* è relativa rispettivamente ai desideri naturali e vani, non possa essere trascurata « the physiological basis of the Epicurean analysis » (25). In merito cfr. anche Angeli 2000, 49-63 e la nota successiva.

47 Su questo punto cfr. Asmis 2011, 176-182 che plausibilmente considera l'ira naturale come reazione *necessaria* a danni compiuti da altri, così elevati da mettere a rischio la vita, la salute del corpo e la felicità stessa.

essa, se è davvero naturale e, dunque, inevitabile, deve essere momentanea (*akariaion* : col. XL 2 Indelli). La *physike orge* va considerata come un momento inevitabile per tutti, anche per il sapiente che, essendo un essere umano, può avere dei brevi scatti d'ira che, tuttavia, rispetto agli altri, egli sa controllare e, nel caso, frenare e arrestare.

In estrema sintesi, contro gli Stoici, pertanto, Filodemo osserva che l'immagine del sapiente non è affatto svilita dagli scatti d'ira (naturale) a cui immancabilmente può andare incontro per breve tempo ; come sembra osservarsi da un passo del *De ira* (col. XXXIX 21-25 Indelli) che pare riferirsi proprio agli Stoici che eliminano dallo *spoudaios* πᾶσαν ὀργήν, il sapiente epicureo non possiede quei caratteri di assolutezza del sapiente stoico (che mira all'eliminazione completa delle passioni : cfr. *e.g.* Sen. *Ep*. 116 1 = *SVF* III 443, dove, oltre alla posizione stoica, è citata anche quella dei Peripatetici che, invece di espellere le passioni come gli Stoici, le temperano)[48], la cui effettiva esistenza, non a caso, è stata ampiamente discussa e dibattuta all'interno della Stoa e successivamente ridimensionata in particolare con Panezio e Posidonio[49]. Contro la posizione peripatetica (col. XLII 21-39 Indelli)[50] Filodemo ribadisce che, se naturale, l'ira non serve né da stimolo per le azioni né da fondamento per le virtù, ma è semplicemente un'emozione a cui si va inevitabilmente incontro per brevi momenti e per giuste (e umane) motivazioni. Nemmeno il sapiente ne è esente : ciò non scalfisce affatto la sua imperturbabilità ma esalta senz'altro la sua concreta « umanità »[51].

5 Il *PHerc*. 346 e la venerazione del saggio

Il trattato etico contenuto nel *PHerc*. 346 è anonimo. Vogliano nei suoi *Epicuri et Epicureorum scripta in Herculanensibus papyris servata* (Berolini, apud

48 Cfr. comunque le considerazioni di Striker 1996, 270-280.

49 Significativo, a tale proposito, per limitarsi a un solo esempio, è il rifiuto da parte di Panezio (cfr. *e.g.* Gell. *NA* XII 5, 10 = 84 Alesse) dell'impassibilità (ἀπάθεια) del saggio (sul σοφός stoico cfr. in generale l'interessante lavoro di Brouwer 2014). In tali problematiche risiede la celebre dottrina della *metriopatheia* della prima Accademia e del Peripato (oltre che dello scetticismo neopirroniano : cfr. Sext. Emp. *Pyr.* I.25) ; mi limito qui a citare la testimonianza di Aulo Gellio su Tauro (*NA* I 26, 1-11 [spec. I 26, 11] = 16 T. Gioè = T20 Petrucci 2018) con il commento di Gioè 2002, 323-328.

50 Cfr. comunque già Aristot. *Eth. Nic.* IV.11, 1125b 26-1125a 8 ; v. anche Cic. *Tusc.* IV 19, 43 (Fr. 3 Ross = R^2 94-95, R^3 80 del *Politico* di Aristotele ; il passo ciceroniano è il fr. 834 Gigon), nonché, per un maggiore approfondimento, Spinelli-Verde di prossima pubblicazione.

51 Cfr. su questo punto Capasso 1982b.

Weidmannos 1928) ipotizzava che questo testo fosse di Polistrato[52], laddove l'ultimo editore del papiro, considerandone il carattere esortativo simile al *Filista* di Carneisco oppure alla altrettanto anonima (ma forse ancora una volta filodemea ?) *Vita Philonidis* del *PHerc.* 1044 e valutando l'*usus scribendi* dell'autore, non esclude la paternità filodemea non senza la debita dose di cautela[53]. Il carattere centrale dell'opera è, da un lato, apologetico nei riguardi dell'etica epicurea, dall'altro, è un'esortazione perché la propria vita non sia schiava del fato ma si impronti quanto più possibile al *sophos* epicureo che controlla razionalmente le proprie passioni nel costante e vivo ricordo di Epicuro e dei *philoi* della comunità filosofica. Ciò risulta chiaro alla col. v 11 Capasso dove non a caso si ritrova la tecnica terapeutica del « porre di fronte agli occhi » (πρὸ ὀμμάτων θέσεως). L'autore, infatti, invita a « porre davanti ai nostri occhi tutti i beni che vengono da Epicuro e che sono generati dal suo magistero per uomini disposti a riceverli » (col. v 11-14 Capasso ; trad. Capasso). Si ha qui, dunque, una situazione specularmente opposta rispetto al *De ira* : mentre, infatti, nello scritto di Filodemo la tecnica del *pro ommaton tithenai* serviva per curare i devastanti effetti dell'ira, tramite la « visione » delle sue conseguenze, nel *PHerc.* 346 la medesima tecnica conserva un valore terapeutico ma grazie alla « visione » dei beni che Epicuro ha elargito all'umanità. Se l'*Epistola a Meneceo* (135)[54], riprendendo una celeberrima immagine del *Teeteto* (176a-b), si chiudeva con l'esortazione ad assimilarsi a dio, nel trattato etico l'assimilazione è al saggio (cfr. col. vii 8 Capasso : ὁμοιοῦν αὑτὸν τῶι σοφῶι), dato che quest'ultimo, insieme agli dei propriamente detti, deve essere oggetto di venerazione o σεβασμός[55]. Evidentemente non vi è alcuna contraddizione tra i due testi, se si considera che il saggio epicureo è a tutti gli effetti un θεὸς ἐν ἀνθρώποις, ma anche questa *homoiosis* passa necessariamente attraverso l'attento e scrupoloso studio della natura di cui il sapiente stesso è spettatore[56] : « ... avviene che ci si inganna per quanto riguarda la natura degli esseri e insieme che non si osservano le loro facoltà, eppure, per natura, per quanto possibile, ogni cosa da essi deriva, anche il non indicare come cause dei fenomeni cose

52 Per la posizione di Vogliano cfr. Capasso 1982a, 29-31.

53 Capasso 1982a, 39. Cfr. ora anche Leone 2018, 280-281.

54 [...] ζήσῃ δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις. οὐθὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῴῳ ζῶν ἄνθρωπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς.

55 Cfr. Epicur. *SV* 32 ; sulla *homoiosis theoi* epicurea cfr. Erler 2002, Heßler 2014, 325-334 e Piergiacomi 2017, 294-303. Sull'assimilazione a dio nella tradizione platonica e in quella stoica cfr. ora Reydams-Schils 2017.

56 Sulla figura del saggio epicureo (nella sua variante lucreziana) come « spettatore » e sulla conseguente ripresa dell'immagine omerica e, più in generale, letteraria della *teichoskopia* cfr. ora Berno 2015.

che non lo sono affatto (ἀναίτια αἰτιᾶσθαι) … ingannati cadono in impulsi e desideri angosciosi e nocivi (εἰς δ̣ειν̣ά̣ς μ̣ὲν καὶ ἀλυσιτελεῖς ὁρμὰς καὶ ἐπιθυμίας), dai quali nasce per natura, in molteplici modi, il fastidio (τὸ [ὀ]χ̣[λη]ρόν) … Egli (*scil.* Epicuro) ha procurato il raggiungimento del fine congenito alla natura (τοῦ συγγενικοῦ τέλους [τ]ῆι φύσ̣[ει]) ; delimita poi, nel suo insegnamento (διδάξας), i desideri naturali ; definisce inoltre le cause e le possibilità dei beni e dei mali esterni, espone i mali che derivano dalle malattie e dai dispiaceri e tutte le cause e le concause dei mali derivanti da altro […] » (coll. VIII 22-X 8 Capasso ; trad. Capasso, leggermente modificata). La menzione dello αἰτιᾶσθαι è senz'altro un netto riferimento all'investigazione naturale, alla *physiologia* che indaga con *akribeia* (cfr. *e.g. Hrdt.* 78) le autentiche cause della natura. Se questo viene meno, si cade direttamente in impulsi e desideri nocivi perché vani da cui si genera τὸ ὀχληρόν, un vocabolo che indica la molestia, un malessere diametralmente opposto alla condizione descritta dal termine (tradizionalmente speusippeo)[57] di ἀοχλησία dell'*Epistola a Meneceo* (127). Per questa ragione occorre rifarsi costantemente all'insegnamento esemplare di Epicuro che ha spiegato, come si sa anche da *Meneceo* (128-129), che il vero fine naturale e congenito dell'uomo sia il piacere (che è assenza di dolore)[58], e che la demarcazione dei desideri deve appunto limitarsi a quelli naturali (e necessari), soddisfatti i quali si raggiunge la *ataraxia*[59]. Il trattato etico del *PHerc.* 346 mostra lucidamente come la moderazione delle passioni e, in particolare, l'eliminazione della *kenodoxia* dipenda anche dall'ὕμνος, l'esaltazione del *sophos* e, più in generale, dall'imitazione di Epicuro[60], *Graiae gentis decus* (*DRN* III 3), che Lucrezio stesso nell'apertura del III libro del *De rerum natura* (5-6) dice di voler imitare per amore (*propter amorem / quod te imitari aveo*), in piena linea con la più genuina e ortodossa tradizione dottrinaria del *Kepos*.

6 Conclusioni

Prendendo in esame alcuni testi più e meno noti (Carneisco, Polistrato, il *De ira* di Filodemo e l'anonimo trattato etico epicureo del *PHerc.* 346), il fine di questo contributo è stato quello di presentare in primo luogo quale sia, limitatamente alla filosofia epicurea, la natura del vizio/passione, successivamente, quale sia l'atteggiamento da mantenere nei confronti delle passioni e in che

57 Cfr. Clem. Alex. *Strom.* II 22 133, 4 (101 Isnardi Parente = F 77 Tarán).
58 Cfr. Morel 2009, 184-189.
59 Cfr. ancora Morel 2009, 176-179, nonché Alberti 2008 e Warren 2014.
60 Sullo stretto rapporto tra la biografia del *Kepos* e l'*imitatio Epicuri* cfr. De Sanctis 2016.

modo queste possano essere, a seconda dei casi, estirpate o semplicemente moderate/controllate. L'analisi delle testimonianze esaminate – provenienti nella loro totalità dai rotoli ercolanesi – permette di giungere alle seguenti conclusioni. Va anzitutto tenuto presente che per gli Epicurei il vizio è essenzialmente un « errore epistemologico » ma non nel senso stoico. Come in parte già ricordato, per gli Stoici antichi, in particolare per Crisippo, le passioni sono giudizi (κρίσεις)[61], in quanto nell'anima non è presente alcuna *dynamis* irrazionale ma soltanto il *logos* : questo sarà, come è noto, l'argomento principale della polemica di Posidonio nei riguardi di Crisippo, almeno stando alla testimonianza di Galeno soprattutto del *De placitis Hippocratis et Platonis*, che, in ogni caso, va considerata con estrema cautela, come ha provato lucidamente Teun Tieleman[62]. Per sintetizzare una dottrina molto complessa, la passione è un giudizio che va considerato, seguendo la terminologia tecnica stoica, come un impulso eccessivo (ὁρμὴ πλεονάζουσα)[63], una perversione della ragione che deliberatamente va contro se stessa[64]. Questo elemento così eccessivamente razionalistico – che ovviamente denuncia un'eredità e un'origine socratiche – non è presente nell'Epicureismo, fondamentalmente perché gli Epicurei non riconducono direttamente il vizio al problema della natura e dell'eventuale partizione delle *dynameis* dell'anima. Gli Epicurei, insomma, non sono interessati a questo aspetto, visto che non sono affatto obbligati a rispettare quel « dogma » indiscutibile dell'intellettualismo che caratterizza la prospettiva stoica. Il vizio è un errore epistemologico non perché la ragione perverte deliberatamente se stessa ma perché coincide prettamente con la *kenodoxia* o *pseudodoxia*, dunque, ancora una volta « socraticamente », con l'ignoranza degli autentici principi che regolano la natura[65]. Tale ignoranza, ovvero l'avere opinioni vuote e false che non vengono verificate dall'*enargeia* o auto-evidenza percettiva, conduce immediatamente al sorgere di paure, sospetti, turbamenti e angosce (per esempio, relativi alla morte, all'Ade o ai fenomeni celesti : cfr. *RS* X e *Pyth.* 85-86) che a loro volta portano a una condizione di assoluto malessere. Per questa ragione l'appello epicureo alla

61 Diog. Laert. VII 111 (*SVF* III 456).

62 Tieleman 2003, 198-287. Per un primo orientamento su tale questione cfr. Veillard 2015, 165-178. Per approfondire cfr. anche Donini 1995a, Donini 1995b, Donini 1999, Cooper 1999, 449-484. Cfr. anche il contributo di T. Tieleman in questo volume.

63 Plutarch. *De vir. mor.* 9, 449C (*SVF* III 384).

64 Cfr. su tale questione il dettagliato studio di Ioppolo 2013, 159-180 e la monografia di Graver 2007. Più in generale e anche per gli ulteriori rinvii bibliografici cfr. Brennan 2003, Monteils-Laeng 2014, 289 ss., Gullino 2014, 113-131 e Togni 2015.

65 Cfr. Sanders 2008.

physiologia (e più in generale all'esercizio del *logismos*)[66] è necessariamente risoluto e incondizionato : solo la scienza della natura (epicurea), infatti, illustra e fa conoscere le cause di tutti i fenomeni (in ultima istanza, gli atomi e il vuoto). Tale conoscenza demolisce nel profondo le vane opinioni e offre quella condizione di imperturbabilità esente da vizi a cui la filosofia deve necessariamente condurre. Gli Epicurei, tuttavia, fermo restando l'inaggirabile fondamento della scienza della natura, aggiungono anche ulteriori « tecniche terapeutiche » per la cura dei *pathe* più dannosi. L'attività del *pro ommaton tithenai*, per esempio, è un vero e proprio metodo terapeutico : nel caso dell'ira descritto da Filodemo nel Περὶ ὀργῆς, il porre davanti agli occhi gli effetti devastanti e sconvolgenti dell'ira ha un potere curativo del medesimo *pathos*, dato che il terrore che ne deriva spaventa talmente il soggetto in questione da stornare da sè il rischio di adirarsi. Anche la venerazione (*sebasmos*) del saggio e, più in generale, di Epicuro è una modalità importante per conquistare quell'*aristos* o *eleutheros bios* descritte da Carneisco e Polistrato[67]. Il sapiente epicureo assurge a paradigma di vita beata, possedendo la medesima *makariotes* che condivide con gli dei (cfr. *Men.* 123 e *RS* I) ; da questo punto di vista, la *homoiosis* al saggio si identifica con la *homiosis* a dio, in quanto entrambi sono, per così dire, « modelli regolativi » a cui aspirare quotidianamente, mettendo concretamente in pratica l'esemplarità della loro vita. Malgrado ciò, come si legge nel *De ira* filodemeo, Metrodoro[68] parlava esplicitamente del « furore » del sapiente (τ[οῦ δὲ] σοφοῦ θυμός) che è di breve durata, mentre Ermarco[69] non rifiutava l'idea che il sapiente potesse essere soggetto allo stesso *thymos* (θυμωθή[σ]εται). Questo mi sembra un punto decisivo : gli Epicurei sono fermamente convinti che l'ottenimento dell'*aristos bios* non dipenda necessariamente dal totale annullamento delle passioni o dei vizi, come, per esempio, dell'ira, visto che perfino il *sophos* può adirarsi ma solamente per breve tempo e per valide motivazioni. Come si legge in un passo importante di Diogene Laerzio (X 117), il *sophos* epicureo potrà essere maggiormente soggetto a determinate passioni, ma questa condizione non l'ostacola nell'ottenimento della *sophia*. Circa la differenza tra la *kene orge* e la *physike orge*, pertanto, non viene affatto negato che l'ira sia un *pathos* riprovevole, ma, se dura poco e avviene per giuste ragioni,

66 Cfr. Verde 2013c ; in merito rinvio anche alla « massima » epicurea conservata da Diog. Oen. Fr. 71 II 9-13 Hammerstaedt-Smith 2018, 47 (su cui cfr. la nuova edizione di questo frammento e la sua complessiva ricollocazione nell'iscrizione proposta da Hammerstaedt-Smith 2018, 45-59).

67 A riguardo cfr. le ormai « classiche » pagine di Schmid 1984, 92-111.

68 Philod. *De ira* col. XLV 9-10 Indelli (= fr. 64 Koerte) ; per l'ipotesi che la citazione filodemea provenga dal Πρὸς Τιμοκράτην metrodoreo cfr. Verde 2017.

69 Philod. *De ira* col. XLV 12-13 Indelli (= fr. 43 Longo Auricchio).

si tratta di ira naturale che perfino nel caso del sapiente va giustificata. Anche in ciò si consuma una netta distanza dalla posizione alto-stoica ; a mio avviso, infatti, non va commesso l'errore di credere che l'ira naturale sia da considerarsi come il corrispettivo epicureo della dottrina stoica delle *eupatheiai*[70], ovvero delle « passioni » o « emozioni buone » che solo il saggio (stoico) prova. Per limitarsi all'esempio della gioia, come testimonia Seneca[71], mentre la *voluptas* è un *vitium*, il *gaudium* compete solo al sapiente (*nisi sapienti non contingere*). Gli Epicurei non ritengono che solamente il saggio possa cadere in preda all'ira naturale ma giustificano il presentarsi della *physike orge* come una condizione del tutto naturale e ragionevole che, per un verso, è impossibile da estirpare proprio in virtù della sua naturalità, per un altro, nel caso del *sophos*, può perfino risultare correttiva e, per così dire, « pedagogica » nei riguardi del discepolo magari indolente o intemperante, dato che essa si genera per breve tempo e per giuste motivazioni[72]. In questa prospettiva, pur ritenendo l'ira un *pathos* certamente dannoso (se non nasce da una *diathesis* buona), il saggio epicureo è consapevole del fatto che l'accettazione della naturalità di alcuni vizi (come l'ira) allo stesso tempo legittima tanto la sua concreta « umanità » quanto il suo ruolo di modello esemplare (ma realizzabile) per tutti i membri della comunità filosofica[73].

Bibliografia

Alberti, A. 2008: "Ragione e virtù nell'etica epicurea". In A. Alberti, *L'arte del vivere: Aspetti dell'etica aristotelica ed epicurea.* Genova: il melangolo, 175-205.

Angeli, A. 2000: "Necessità e autodeterminazione nel *De ira* di Filodemo (*PHerc.* 182 fr. 12 Indelli)". In M. Capasso, S. Pernigotti (eds.), Studium atque urbanitas*: Miscellanea in onore di Sergio Daris*. Galatina: Congedo, 15-63.

Annas, J. 1989: "Epicurean Emotions". *Greek, Roman and Byzantine Studies* 30, 145-164.

70 Cfr. *e.g.* Diog. Laert. VII 115 (*SVF* III 431). In merito cfr. Brennan 2003, 269-279, nonché Striker 1996, 275-277.

71 Sen. *Ep*. 59 2 (*SVF* III 435).

72 Cfr. a riguardo l'importante studio di Armstrong 2008.

73 Vorrei ringraziare gli organizzatori del convegno internazionale *Le vice et ses vertus : Théories des vices dans la philosophie antique* (Paris, 4-5 dicembre 2015) Dimitri El Murr, Pierre-Marie Morel, Olivier Renaut e Christelle Veillard per l'invito. Sono inoltre riconoscente al Prof. Aldo Brancacci per le stimolanti suggestioni su alcuni nuclei concettuali di questo saggio.

Armstrong, D. 2008: "'Be Angry and Sin not': Philodemus versus the Stoics on Natural Bites and Natural Emotions". In J.T. Fitzgerald (ed.), *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*. Routledge: London-New York, 79-121.

Asmis, E. 2011: "The Necessity of Anger in Philodemus' *On Anger*". In J. Fish, K.R. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 152-182.

Beretta, M., *La rivoluzione culturale di Lucrezio: Filosofia e scienza nell'antica Roma*. Roma: Carocci.

Berno, F.R. 2015: "Spettatori e filosofi: Nota a Lucr. 2, 7-13 (e Cic. *Tusc*. 5, 8-9)". *Studi Italiani di Filologia Classica* 108, 108-120.

Brancacci, A. 2015: "Le *Ekphraseis* di Zenone, Cleante e Crisippo". In G.A. Xenis (ed.), *Literature, Scholarship, Philosophy, and History: Classical Studies in Memory of Ioannis Taifacos*. Stuttgart: Steiner, 421-439.

Brennan, T. 2003: "Stoic Moral Psychology". In B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 257-294.

Brouwer, R. 2014: *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brown, E. 2002: "Epicurus on the Value of Friendship (*Sententia Vaticana* 23)". *Classical Philology* 97, 68-80.

Campos-Daroca, F.J. 2019: "Epicurus and the Epicureans on Socrates and the Socratics". In C. Moore (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Socrates*. Leiden/Boston: Brill, 237-265.

Capasso, M. 1976: "L'opera polistratea sulla filosofia". *Cronache Ercolanesi* 6, 81-84.

Capasso, M. (ed.) 1982a: *Trattato etico epicureo* (PHerc. *346*). Napoli: Giannini.

Capasso, M. 1982b: "Il saggio infallibile (*PHerc.* 1020 col. I)". In *La regione sotterrata dal Vesuvio: Studi e prospettive*, Atti del Convegno Internazionale, 11-15 novembre 1979. Napoli: Università degli Studi di Napoli, 455-470.

Capasso, M. 1982c: "Polistrato uditore di Epicuro?". *Cronache Ercolanesi* 12, 5-12.

Capasso, M. 1984: "Prassifane, Epicuro e Filodemo: A proposito di Diog. Laert. X 13 e Philod. *Poem*. V IX 10-X 1". *Elenchos* 5, 391-415.

Capasso, M. (ed.) 1988: *Carneisco: Il secondo libro del* Filista (PHerc. *1027*). Napoli: Bibliopolis.

Chandler, C. 2018: "The Epicurean Understanding of Madness". In P. Davoli, N. Pellé (eds.), *Πολυμάθεια: Studi classici offerti a Mario Capasso*. Lecce-Rovato: Pensa MultiMedia, 461-479.

Clay, D. 1983: "Individual and Community in the First Generation of the Epicurean School". In ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ*: Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, 3 voll., Napoli: Macchiaroli, I 255-279 (rist. in: D. Clay, *Paradosis and Survival: Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*. Ann Arbor: University of Michigan Press 1998, 55-74).

Cooper, J.M. 1999: *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Corti, A. 2014: *L'*adversus Colotem *di Plutarco: Storia di una polemica filosofica*. Leuven: Leuven University Press.

De Lacy, P. 1977: "Polystratus *De philosophia* I, col. III". *Cronache Ercolanesi* 7, 126.

De Sanctis, D. 2010: "Φρόνησις e φρόνιμοι nel Giardino". *Cronache Ercolanesi* 40, 75-86.

De Sanctis, D. 2016: "La biografia del Κῆπος e il profilo esemplare del saggio epicureo". In M. Bonazzi, S. Schorn (eds.), Bios Philosophos*: Philosophy in Ancient Greek Biography*. Turnhout: Brepols, 71-99.

Decleva Caizzi, F. 1986: "Pirroniani ed Accademici nel III sec. a.C.". In H. Flashar, O. Gigon (eds.), *Aspects de la philosophie hellénistique: Neuf exposés suivis de discussions*, Vandœuvres-Genève, 26-31 août 1985. Vandœuvres/Genève: Fondation Hardt, 147-178.

Del Mastro, G. 2014: *Titoli e annotazioni bibliologiche nei papiri greci di Ercolano*. Napoli: Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi "Marcello Gigante".

Delattre, D. 2009: "Le Sage épicurien face à la colère et à l'ivresse: une lecture renouvelée du *De ira* de Philodème". *Cronache Ercolanesi* 39: 71-88.

Diano, C. 1974: *Scritti epicurei*. Firenze: Olschki.

Donini, P. 1995a: "*Pathos* nello stoicismo romano". *Elenchos* 16, 195-216.

Donini, P. 1995b: "Struttura delle passioni e del vizio e loro cura in Crisippo". *Elenchos* 16, 305-329.

Donini, P. 1999: "Moral Education and the Problem of the Passions". In K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 675-738.

Dorandi, T. 2012: "Aspect of the Epigraphical and Papyrological Tradition of Praxiphanes". In A. Martano, E. Matelli, D. Mirhady (eds.), *Praxiphanes of Mytilene and Chamaeleon of Heraclea: Text, Translation, and Discussion*. New Brunswick/New Jersey: Transaction Publishers, 445-461.

Dorandi, T. 2015: "Epicureanism and Socratism: The Evidence on the Minor Socratics from the Herculaneum Papyri". In U. Zilioli (ed.), *From the Socratics to the Socratic Schools: Classical Ethics, Metaphysics and Epistemology*. London/New York: Routledge, 168-191.

Erler, M. 1994: "Epikur-Die Schule Epikurs-Lukrez". In H. Flashar (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. 4: *Die hellenistische Philosophie*. Basel: Schwabe, 29-490.

Erler, M. 2002: "Epicurus as *deus mortalis*: *Homoiosis theoi* and Epicurean Self-Cultivation". In D. Frede, A. Laks (eds.), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 159-181.

Erler, M. 2009: "Νήφων λογισμός: A proposito del contesto letterario e filosofico di una categoria fondamentale del pensiero epicureo". *Cronache Ercolanesi* 40, 23-29.

Fowler, D.P. 1984: "Sceptics and Epicureans: A Discussion of M. Gigante, *Scetticismo e Epicureismo*". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2, 237-267.

Fowler, D.P. 1997: "Epicurean Anger". In S.M. Braund, C. Gill (eds.), *The Passions in Roman Thought and Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 16-35.

Gigante, M. 1981: *Scetticismo e epicureismo: Per l'avviamento di un discorso storiografico*. Napoli: Bibliopolis.

Gigante, M. 1992: *Cinismo e Epicureismo*. Napoli: Bibliopolis.

Gioè, A. (ed.) 2002: *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C., Testimonianze e frammenti: Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione*. Napoli: Bibliopolis.

Graver, M.R. 2007: *Stoicism and Emotion*. Chicago/London: University of Chicago Press.

Grilli, A. 1983: "ΔΙΑΘΕΣΙΣ in Epicuro". In ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ*: Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, 3 voll. Napoli: Macchiaroli, I 93-109 (rist. in A. Grilli, *Stoicismo, epicureismo e letteratura*. Brescia: Paideia 1992, 47-63).

Gullino, S. 2014: *Pathos*, Pref. di C. Rossitto. Milano: Unicopli.

Hammerstaedt, J. & Smith, M.F. 2018: "Diogenes of Oinoanda: The New and Unexpected Discoveries of 2017 (NF 214-219), With a Re-edition of Fr. 70-72", *Epigraphica Anatolica* 51, 43-79.

Heßler, J.E. (ed.) 2014: *Epikur: Brief an Menoikeus: Edition, Text, Übersetzung, Einleitung und Kommentar*. Basel: Schwabe.

Heßler, J.E. 2015: "Das Gedenken an Verstorbene in der Schule Epikurs in der Tradition der ἐπιτάφιοι λόγοι". In D. De Sanctis, E. Spinelli, M. Tulli, F. Verde (eds.), *Questioni epicuree*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 95-112.

Ierodiakonou, K. 2012: "The Notion of *Enargeia* in Hellenistic Philosophy". In B. Morison, K. Ierodiakonou (eds.), *Episteme, etc.: Essay in Honour of Jonathan Barnes*. Oxford: Oxford University Press, 60-73.

Indelli, G. 1977: "Polistrato contro gli Scettici". *Cronache Ercolanesi* 7, 85-95.

Indelli, G. (ed.) 1978: *Polistrato: Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*. Napoli: Bibliopolis.

Indelli, G. (ed.) 1988: *Filodemo: L'ira*. Napoli: Bibliopolis.

Indelli, G. 1993: "Bilancio su Polistrato". In L. Franchi dell'Orto (ed.), *Ercolano 1738-1988: 250 anni di ricerca archeologica*, Atti del Convegno Internazionale (Ravello-Ercolano-Napoli-Pompei, 30 ottobre-5 novembre 1988). Roma: L'Erma di Bretschneider, 320-325.

Indelli, G. 2014: "Lingua e stile nell'opera *Sull'ira* di Filodemo (*PHerc.* 182)". *Cronache Ercolanesi* 44, 109-115.

Indelli, G. – Gigante, M. 1978: "Bione e l'epicureismo". *Cronache Ercolanesi* 8, 124-131.

Ioppolo, A.M. 2013: "L'ὁρμὴ πλεονάζουσα nella dottrina stoica della passione". In A.M. Ioppolo, *Dibattiti filosofici ellenistici: Dottrina delle cause, Stoicismo, Accademia*

scettica, a cura di B. Centrone, R. Chiaradonna, D. Quarantotto, E. Spinelli. Sankt Augustin: Academia Verlag, 159-180 (già in *Elenchos* 16/1995, 23-55).

Isnardi Parente, M. 1971: "L'epicureo Polistrato e le categorie". *La Parola del Passato* 26, 280-289.

Isnardi Parente, M. 1980: "A proposito di due recenti studi epicurei", *Rivista critica di storia della filosofia* 35, 389-408.

Kechagia, E. 2010: "Rethinking a Professional Rivalry: Early Epicureans against the Stoa". *The Classical Quarterly* 60, 132-155.

Knuuttila, S. 2004: *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Konstan, D. 1996: "Friendship from Epicurus to Philodemus". In G. Giannantoni, M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano*, Atti del Congresso Internazionale, Napoli, 19-26 maggio 1993, 3 voll. Napoli: Bibliopolis, I 387-396.

Konstan, D. 2006: "Epicurean 'Passions' and the Good Life". In B. Reis, S. Haffmans (eds.), *The Virtuous Life in Greek Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 194-205.

Krämer, H.-J. 1971: *Platonismus und Hellenistische Philosophie*. Berlin/New York: de Gruyter.

Leone, G. 2018: "Gli Epicurei e il buon raccolto dell'anima". In P. Davoli-N. Pellé (eds.), *Πολυμάθεια: Studi classici offerti a Mario Capasso*. Lecce-Rovato: Pensa MultiMedia, 265-286.

Matelli, E. 2012: *Prassifane: Testimonianze e frammenti, Filosofia e grammatica in età ellenistica*. Milano: Vita e Pensiero.

McConnell, S. 2015: "Epicurean Education and the Rhetoric of Concern". *Acta Classica* 58, 111-145.

Monteils-Laeng, L. 2014: *Agir sans vouloir: Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*. Paris: Classiques Garnier.

Morel, P.-M. 2009: *Épicure: La nature et la raison.* Paris: Vrin.

Morel, P.-M. 2010: "Prudence aristotélicienne et prudence épicurienne". In D. Coitinho Silveira, J. Hobuss (eds.), *Virtudes, Direitos e Democracia*. Pelotas: Editora e Gráfica Universitária, 11-30.

Morel, P.-M. 2012: "L'amitié épicurienne, entre plaisir et vertu". In A. Almaida da Costa, A. Bitencourt Haddad, C. Martins Azar Filho (eds.), *Filosofia e Prazer: Diálogos com a tradição hedonista*. Rio de Janeiro: Edur-UFRRJ, 93-106.

Morel, P.-M. 2019: "Épicure et la *phronêsis*: une autre sagesse pratique". In F. Masi, S. Maso, C. Viano (eds.), Êthikê Theôria *: Studi Sull'*Etica Nicomachea *in onore di Carlo Natali*. Roma : Edizioni di storia e letteratura, 365-385.

Muller, R. 2010: "Polystrate: *Le mépris irraisonné des opinions répandues dans la multitude*, Notice". In D. Delattre, J. Pigeaud (eds.), *Les Épicuriens*. Paris: Gallimard, 1159-1162.

Németh, A. 2017: *Epicurus on the Self*. London/New York: Routledge.

O'Keefe, T. 2001: "Is Epicurean Friendship Altruistic?". *Apeiron* 34, 269-305.

Petrucci, F.M. 2018: *Taurus of Beirut: The Other Side of Middle Platonism*. London/New York: Routledge.

Piergiacomi, E. 2017: *Storia delle antiche teologie atomiste*. Roma: Sapienza Università Editrice.

Pohlenz, M. 2005: *La Stoa: Storia di un movimento spirituale*. Presentazione di G. Reale, Traduzione di O. De Gregorio, Note e apparati di B. Proto. Milano: Bompiani.

Prost, F. 2012: "La mesure des affections dans l'épicurisme". *Pallas* 88, 71-81.

Reydams-Schils, G. 2017: ""Becoming like God" in Platonism and Stoicism". In T. Engberg-Pedersen (ed.), *From Stoicism to Platonism: The Development of Philosophy, 100 BCE-100 CE*. Cambridge: Cambridge University Press, 142-158.

Roby, C. 2016: *Technical Ekphrasis in Greek and Roman Science and Literature: The Written Machine between Alexandria and Rome*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Sanders, K.R. 2008: "*Mens* and Emotion: *De Rerum Natura* 3.136-46". *The Classical Quarterly* 58, 362-366.

Schmid, W. 1984: *Epicuro e l'epicureismo cristiano*, Edizione italiana a cura di I. Ronca. Brescia: Paideia.

Spinelli, E. 2012: "Physics as Philosophy of Happiness: The Transmission of Scientific Tenets in Epicurus". In M. Sgarbi (ed.), Translatio Studiorum*: Ancient, Medieval, and Modern Bearers of Intellectual History*. Leiden/Boston: Brill, 25-36.

Spinelli, E. – Verde, F. di prossima pubblicazione : *« La rage du sage »: Philodème et la conception épicurienne de la colère*.

Striker, G. 1996: "Following Nature: A Study in Stoic Ethics". In G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 221-280.

Tieleman, T. 2003: *Chrysippus'* On Affections*: Reconstruction and Interpretations*. Leiden/Boston: Brill.

Togni, P. 2015: "Anime smidollate: La metafora dei muscoli psichici in Crisippo e in Platone". In E. Canone (ed.), *Anima-corpo alla luce dell'etica: Antichi e moderni*. Firenze: Olschki, 65-81.

Tsouna, V. 2003: "'Portare davanti agli occhi': una tecnica retorica nelle opere 'morali' di Filodemo". *Cronache Ercolanesi* 33, 243-247.

Tsouna, V. 2007: *The Ethics of Philodemus*. Oxford: Oxford University Press.

Tsouna, V. 2009: "Epicurean Therapeutic Strategies". In J. Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 249-265.

Usener, H. 1977: M. Gigante – W. Schmid (edendum curaverunt), *Hermannus Usener: Glossarium Epicureum*. Roma: Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri.

Veillard, C. 2015: *Les stoïciens II: Le stoïcisme intermédiaire* (*Diogène de Babylonie, Panétius de Rhodes, Posidonius d'Apamée*). Paris: Les Belles Lettres.

Verde, F. 2010: "Ancora su Timasagora epicureo". *Elenchos* 31, 285-317.

Verde, F. 2013a: *Epicuro*, Roma: Carocci.

Verde, F. 2013b: "Cause epicuree". *Antiquorum Philosophia* 7, 127-142.

Verde, F. 2013c: "ΤΥΧΗ e ΛΟΓΙΣΜΟΣ nell'Epicureismo". In F.G. Masi, S. Maso (eds.), *Fate, Chance, Fortune in Ancient Thought*. Amsterdam: Hakkert, 177-197.

Verde, F. 2017: "An Unrecognized Fragment of Metrodorus of Lampsacus' *Against Timocrates*? Some Reflexions on Philodemus' *De Ira* (coll. 12.22-32, and 45.8-12)". *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia* 9, 249-256.

Verde, F. 2018: "I pathe di Epicuro tra epistemologia ed etica", *Elenchos* 39, Special Section: F.G. Masi, S. Maso, F. Verde (eds.), *Materialistic Pathe*, 205-230.

Vooys, C.J. 1934: *Lexicon Philodemeum*, *Pars prior*. Purmerend: J. Muuses.

Warren, J. 2004: *Facing Death: Epicurus and His Critics*. Oxford: Oxford University Press.

Warren, J. 2014: "Epicurus and the Unity of the Virtues". In B. Collette-Dučić, S. Delcomminette (eds.), *Unité et Origine des Vertus dans la Philosophie Ancienne*. Bruxelles: Ousia, 213-236.

Webb, R. 2009: *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*. Farnham/Burlington: Ashgate Publishing.

Wiśniewski, B. 1966: *L'influence des Sophistes sur Aristote, Épicure, Stoïciens et Sceptiques*. Wroclaw/Warszawa/Kraków: Ossolineum.

Wiśniewski, B. 1990: "Épicure et les Sophistes". *Eos* 78, 101-106.

CHAPITRE 12

Il vizio nei medioplatonici e in Plotino

Mauro Bonazzi
Utrecht University

1. Amanti della sistematizzazioni, i filosofi platonici della prima età imperiale non si sono fatti scappare l'occasione di offrire una classificazione del vizio, in parallelo e a mo' di contrappunto a quella della virtù. La testimonianza più esaustiva in proposito è quella di Apuleio, nel secondo libro del *De Platone et eius dogmate* (II.4, 225-227). Ulteriori conferme si trovano nel capitolo 30 del *Didaskalikos* di Alcinoo, e in vari passi di altri autori, tra cui il nuovo 'Apuleio', una raccolta in latino di riassunti dei dialoghi databile alla prima età imperiale[1]. In sintesi, al netto di qualche divergenza di poco conto, la dottrina dei vizi e delle virtù è la seguente. Il punto di partenza è ovviamente la virtù, definita da Apuleio come « una disposizione interiore (*habitus mentis*) di struttura eccellente e nobile, che procura a colui nel quale essa si è solidamente radicata, armonia, pace, stabilità e concordia (II.5, 227) » ; prevedibilmente le virtù principali, *summitates*, sono poi le quattro tradizionali – sapienza (ma Apuleio oscilla tra *sophia* e *phronesis*, come osserveremo più avanti), coraggio, moderazione e giustizia (228-229) – in relazione con il modello tripartito dell'anima. A partire da questa quadripartizione procede la classificazione dei vizi, che sono però in maggior numero, perché ce ne sono due per ogni virtù. Questo è il testo di Apuleio :

> [225] La malvagità, a suo avviso, è propria dell'uomo scellerato e ricolmo di ogni vizio. Questo caso si verifica, secondo lui, quando la parte migliore e ragionevole, che deve anche dominare sulle altre, si mette al loro servizio, e quelle che istigano ai vizi, cioè la collera e il desiderio, si mettono a comandare, dopo aver soggiogato la ragione. Questa malvagità deriva da due differenti fattori : la sovrabbondanza e la mancanza. E non solo essa zoppica per difetto di equilibrio, ma tende anche alla dissomiglianza. Non ci può essere accordo, infatti, tra la rettitudine e la malvagità, la quale è per molti aspetti in contraddizione con se stessa e presenta non solo

1 Questo testo è stato recentemente edito da Stover 2016 : riferimenti alla dottrina della virtù e del vizio si trovano ad esempio in 2.18-20, 8.7-11, 13.23-24, 15.13-14, 25.2-3, 26.8-9, 30.4-5 *et passim*. Questo testo, nonostante alcune significative convergenze, non va attribuito però ad Apuleio, come cerco di spiegare in Bonazzi 2017.

 | DOI:10.1163/9789004432390_014

> difformità, ma anche sproporzione. Ecco perché Platone dice che le tre parti dell'anima sono vittime dell'attacco di tre vizi : la saggezza è assalita dall'indocilità, [226] che non determina l'abolizione della scienza, ma è contraria alla disciplina dell'apprendimento – Platone riferisce due specie di questo vizio, l'ignoranza e la fatuità : l'ignoranza si rivela nemica della sapienza, la fatuità della saggezza –, l'irascibilità è assalita dall'audacia ; nella sua successione seguono l'indignazione e l'impassibilità – per ora tradurrei così *aorgesia* –, che non spegne gli stimoli dell'ira, ma li deforma in una statica insensibilità. Ai desideri Platone associa [*sc.* come vizio] la dissolutezza, cioè l'appetito dei piacere [227] e l'appagamento insaziabile della sete di godimento e possesso. Dalla dissolutezza scaturiscono l'avarizia e la prodigalità : la prima soffoca la liberalità, la seconda scialacqua le risorse disperdendo senza misura i patrimoni[2].

Alla virtù della sapienza si contrappone la *indocilitas*, corrispondente in tutta probabilità al greco *apaideusia*[3], che si divide nei due estremi di *imperitia* (probabilmente *apaideusia*, disinteresse ad apprendere) e *fatuitas* (probabilmente *chaunotes*, una vuota pretesa di conoscenza) ; il vizio del coraggio è l'*audacia* (*thrasos*, *tolma*) che si distingue in *indignatio* (*orgilotes*, irascibilità) e *incommobilitas* (*aorgesia*, placidità) ; quello della moderazione è l'intemperanza (*luxuriam*, *akolasia*) che si divide in *avaritia* (*aneleutheria*, avarizia) e *lascivia* (*asotia*, prodigalità). Non sono indicati controparti della giustizia.

Lo schema è il seguente :

parte dell'anima	**virtù**	**vizio**	
a.1. parte razionale	sapienza/*sapientia*	disinteresse ad apprendere/*imperitia*	
a.2. parte razionale	saggezza/*prudentia*	vuota presa di conoscenza/*fatuitas*	
b. parte animosa	coraggio/*fortitudo*	audacia/*audacia*	
		irascibilità/ *indignatio*	placidità/ *incommobilitas*
c. p. concupiscibile	moderazione/*abstinentia*	intemperanza/*luxuria*	
		avarizia/*avaritia*	prodigalità/*lascivia*

2 *De Plat.* II.4, 225-227 ; trad. Vimercati.

3 Per questo e per gli altri termini greci cf. Dillon 1977, 330. Moreschini 1996, 77, propone *amathia.*

Questa è, per sommi capi, la dottrina medioplatonica del vizio e della virtù. Come valutarla ?

Come si ricava facilmente dal passo di Apuleio, la classificazione dei vizi è costruita a partire dalla dottrina dell'anima tripartita (espressamente discussa in *De Plat.* I.13, 207-209), che è uno dei punti più importanti nel sistema del platonismo imperiale, soprattutto in funzione anti-stoica. Di per sé in tutto questo non c'è molto di strano. In effetti la dottrina della tripartizione è uno dei punti decisivi della filosofia di Platone, come sa qualunque lettore della *Repubblica*, e non è dunque una sorpresa che i platonici successivi abbiano insistito compattamente su questo punto. Senza mai rinnegare il pensiero del maestro Socrate, questo è uno di quei passaggi in cui più distante è la posizione dell'allievo : la tripartizione dell'anima, infatti, introduceva significative difficoltà rispetto ad una delle tesi più importanti di Socrate, vale a dire la stretta identificazione tra virtù e conoscenza.

Ma non si tratta di Platone soltanto. Un secondo elemento decisivo in questa classificazione è la presenza di Aristotele : presentata come platonica, questa classificazione è chiaramente costruita a partire dalle analisi dell'*Etica nicomachea*. Tipicamente aristotelica, e causa di complicazioni di non poco conto in Apuleio, è la divisione della parte razionale in una parte razionale teoretica e una razionale pratica : questa divisione produce infatti delle asimmetrie nella classificazione di Apuleio. Ancora più nettamente aristotelica è poi l'idea stessa della virtù come eccellenza che sta tra due estremi ugualmente viziosi, per eccesso e per difetto[4]. Anche i diversi tipi di vizio, del resto, trovano puntuali riscontri nel secondo libro dell'*Etica nicomachea*, in particolare nel capitolo 7.

Per quanto curiosa possa apparire, questa mescolanza di temi platonici e aristotelici non ha nulla di strano nel contesto della prima età imperiale. Come noto, il platonismo della prima età imperiale è il risultato dell'inserzione di numerose teorie aristoteliche in modo da poter completare e sistematizzare quello che si leggeva nei dialoghi di Platone[5]. Da questo punto di vista la dottrina delle virtù e dei vizi è piuttosto un chiaro esempio di come lavorassero i filosofi platonici nella prima età imperiale.

2. Questa stretta unione di temi platonici e aristotelici, o meglio questa sistematizzazione aristotelizzante di motivi platonici, comporta però qualche difficoltà quando viene introdotto un altro motivo tipico dell'etica dei platonici imperiali, vale a dire la tesi dell'involontarietà del vizio. Anche questa è una tesi diffusa, che trova importanti attestazioni tanto in Apuleio quanto

4 Cfr. ad es. *Eth. Nic.* II.6, 1106b28 ss., II.7, 1107b1 ss., II.8, 1107a27.

5 Donini 1982, 111-113 ; molto utile Ferrari 2013.

in Alcinoo ; di fatto, anche a proposito di questa dottrina, secondo cui nessuno potrebbe scegliere il male sapendo che è un male, i due medioplatonici concordano, divergendo su alcuni punti minori (Alc. *Did.* cap. 31 ; Apul. *De Plat.* II.11, 236-237)[6] ; la stessa tesi è attestata anche altrove, in particolare in Hipp. *Ref.* I.19-20. Si legga per esempio Alcinoo :

> Ma, se la virtù è volontaria, ne consegue che il vizio è involontario ; infatti, chi sceglierebbe mai di avere, nella parte più bella e nobile di sé, il peggiore dei mali ? Del resto, se qualcuno prova un impulso in direzione del vizio, innanzitutto si slancerà verso di esso nella convinzione che si tratti non di un vizio, ma di un bene ; se qualcuno cade nel vizio, lo fa solo perché si è sbagliato, credendo, al prezzo di un male minore, di evitarne uno maggiore ; in tal senso, egli perverrà al vizio involontaramente. Infatti, è impossibile che una persona si protenda in direzione dei vizi nell'intenzione di perseguirli come tali, senza la speranza di raggiungere un bene e senza la paura di evitare un male maggiore.
>
> Pertanto, tutti gli atti riprovevoli che lo stolto commette sono involontari ; infatti, siccome l'ingiustizia è involontaria, a maggior ragione sarà involontario il commetterla, nella misura in cui l'agire in modo ingiusto è un male più grave del possedere l'ingiustizia senza metterla in pratica. Dato che le azioni ingiuste sono involontarie, quanti commettono ingiustizia vanno anche puniti in modo differente : infatti le colpe sono differenti e l'involontarietà deriva da una qualche ignoranza o da una passione ; da tutte queste condizioni ci si può tenere alla larga con l'aiuto della ragione, di sane abitudini e dell'esercizio (*logoi kai ethesin kai meletei*)[7].

Questa è una delle dottrine tradizionalmente considerate socratiche, che poi avevano goduto di grande fortuna in epoca ellenistica, grazie alla ripresa che ne aveva fatto lo stoicismo[8]. La ragione della ripresa stoica di questa teoria è facile da comprendere, e va fatta dipendere dal loro monismo intellettuale. Ma proprio la stretta correlazione tra la dottrina dell'involontarietà del vizio e il monismo psicologico mostra quale fosse la difficoltà per i medioplatonici. Come integrare questa dottrina in un sistema che prevedeva la tripartizione dell'anima ? Nella misura in cui si accetta la distinzione tra una parte razionale e una irrazionale il ragionamento socratico perde di coerenza, perché il tema

6 Dillon 1977, 332.
7 Alc. *Did.* 31, 184, 42-185, 16.
8 Cfr. ad es. Long – Sedley 1987, 383-386 ; Long 1988.

dell'attrattività del bene non è più così vincolante. Come noto, gli studiosi discutono ancora oggi sulla posizione di Platone[9]; più decisamente Aristotele aveva preso le distanze dalla tesi di Socrate – e non per caso[10].

La critica più recente ha mostrato che il medioplatonismo è il risultato non solo dell'esegesi dei dialoghi di Platone, ma anche del confronto con lo stoicismo. In molti casi, in effetti, si può osservare che i platonici della prima età imperiale hanno cercato di appropriarsi di dottrine tradizionalmente associate con lo stoicismo, modificandole e inserendole nel loro sistema. Il caso dell'involontarietà del vizio è uno di questi. La ragione va probabilmente ricercata nel fatto che non si voleva permettere che gli stoici, difendendo una dottrina tipicamente socratica (che trova numerose attestazioni proprio nei dialoghi platonici, il *Protagora* su tutti), potessero presentarsi come gli eredi di Socrate. Ma il risultato non sempre è soddisfacente, come si ricava proprio dalla conclusione del passo prima citato : l'allusione a *ethe* e *meletai* si adatta bene a una psicologia dualistica, in cui conta ovviamente la conoscenza ma ugualmente importanti sono le pratiche di contenimento della parte non razionale : e in questo senso la frase implica un depotenziamento della tesi socratica. Si può affermare che il vizio è involontario, ma bisognerà riconoscere che nel vizio si può cadere anche perché travolti da una passione e non soltanto per ignoranza del vero bene. Era il problema di cui tanto si era discusso nell'Atene di Socrate (cfr. il passo celebre della *Medea* di Euripide, 1078-1080) e che ora ritornava nel nuovo contesto della filosofia imperiale. Stretti dalla doppia esigenza di un confronto con Aristotele e lo stoicismo, i medioplatonici hano faticato a trovare una soluzione unitaria ai loro problemi[11].

3. Se passiamo a Plotino, la situazione cambia drasticamente. Poco amante delle classificazioni e sistematizzazioni dei suoi colleghi platonici, Plotino non si preoccupa mai di dare una veste sistematica alle sue teorie[12]. Se ci concentriamo sul vizio, la constatazione che più colpisce è lo scarso interesse che Plotino riserva a questo problema. Per comprendere in che senso, conviene riferirsi al trattato in cui sarebbe stato ragionevole ritrovare delle indicazioni concrete e positive della sua teoria, vale a dire il trattato 19 (scritto in tutta probabilità tra il 257 e il 263 d.C.) che nell'edizione di Porfirio ha il titolo di *peri*

9 Cfr. ad es. T. Irwin 1995, 236-237 ; Santas 2003, 203-216 ; cfr. anche i contributi di O. Renaut et C. Rowe in questo volume.

10 Cfr. ad es. Giannantoni 1990, 313-314.

11 In generale, valgono sempre le osservazioni di Donini 1993, 375.

12 Per un'analisi dei rapporti complicati di Plotino con gli altri platonici del suo tempo rimando a Bonazzi 2015, 117-151.

areton, *Sulle virtù*[13]. Virtù e vizio sono due temi strettamente collegati, come abbiamo già verificato nell'analisi dei testi di Apuleio e Alcinoo. Per capire il disinteresse di Plotino per il vizio, conviene dunque approfondire la sua posizione sulla virtù.

Come in tanti altri casi, il trattato di Plotino esordisce con una citazione, platonica o aristotelica, che serve a introdurre un problema di fondo. Il resto del trattato servirà poi a offrire una risposta adeguata al problema sollevato. La citazione, di Platone, è un passo molto celebre dell'*excursus* del *Teeteto* (176a-c), in cui Socrate afferma che i mali non potranno mai essere estirpati dal mondo degli uomini : per questo è necessario fuggire al più presto da quaggiù a lassù, rendendosi simili a un dio, diventando cioè giusti, pii e saggi – in altre parole fuggendo la malvagità (*poneria*) e perseguendo la virtù (*arete*) :

> Poiché i mali stanno quaggiù e necessariamente si aggirano in questo luogo, e l'anima invece vuole fuggire i mali, si deve fuggire da quaggiù. Qual è dunque la fuga ? Assimilarsi a un dio, dice [Platone]. Ciò avviene se diventiamo giusti e pii con saggezza : in una parola se siamo in una condizione di virtù[14].

Come va intesa l'esortazione platonica ad assimilarsi al dio, in cui si condensa il fine (*telos*) dell'esistenza umana ? Il riferimento alla giustizia, alla pietà e alle prudenza sembrano suggerire posizioni affini a quelle dei medioplatonici, che a loro volta avevano fatto dell'« assimilazione al dio » il fine dell'esistenza umana[15]. Ma non è così. La risposta di Plotino è espressa nel modo più chiaro e categorico nel secondo capitolo, ed è assolutamente sorprendente :

> Tuttavia lo sforzo [*sc.* dell'uomo] non è di essere fuori dalla colpa (*exo amartias einai*)[16], ma di essere un dio (*theon einai*)[17].

La sorpresa di questa risposta consiste nel fatto che Plotino, con la sua originale riflessione sulle nozioni di virtù e di dio, ha drasticamente ridotto ogni spazio per una teoria etica (III.8 [30], 40, 41)[18]. Tradizionalmente i filosofi platonici distinguevano, sulla falsariga della classificazione aristotelica, tra virtù etiche

13 Fondamentale per questo trattato è l'edizione commentata di Catapano 2006 ; più recentemente, cfr. anche Morel 2016, 53-65. Molto interessante è anche III.6 [26].
14 Plotinus, *Enn.* I.2 [19], 1, 1-5 ; trad. Catapano.
15 Cfr. ora Boys-Stones 2018, 459-478.
16 Cfr. Alc. *Did.* 31, 185, 23 : *emartekuias*.
17 Plotinus, *Enn.* I.2 [19], 6, 2-3 ; trad. Catapano.
18 Cfr. la discussione approfondita di Chiaradonna 2009, 163-172.

o attive e virtù teoretiche e contemplative. Senza mai negare apertamente le prime, Plotino di fatto le rende irrilevanti, proprio a partire dalla nozione di dio : il dio è di natura eminentemente intellettuale e intellegibile, mentre non ha senso attribuirgli virtù morali tipiche del mondo umano (I.2 [19], 1, 31-50 ; 3, 22-24 ; 6, 18-19)[19]. Dunque la conseguenza è che l'assimilazione al dio può avvenire solo per via intellettuale :

> In che senso dunque diciamo che queste virtù sono purificazioni e in che modo è soprattutto purificandoci che ci assimiliamo ? Poiché l'anima che è mescolata con il corpo, che giunge a provarne le medesime passioni e che ne condivide in tutto l'opinione è cattiva (*kake*), essa sarebbe buona, cioè dotata di virtù (*agathe kai areten echousa*), se non condividesse l'opinione del corpo ma operasse da sola – il che appunto è pensare ed essere saggi (*noein te kai phronein*) –, se non ne privasse le medesime passioni – il che è essere temperanti (*sophronein*) – né avesse paura di allontanarsi dal corpo – il che è essere coraggiosi (*andrizesthai*) – e invece comandassero in lei ragione e intelletto e le altre parti non opponessero resistenza – e questo sarebbe la giustizia (*dikaiosyne*). Ora, se si chiamasse "assimilazione a un dio" tale disposizione dell'anima, secondo la quale essa pensa ed è in tal modo impassibile, non ci si sbaglierebbe : anche il divino, infatti, è puro, e il suo atto è tale che ciò che lo imita possiede saggezza[20].

L'originalità di questa teoria si chiarisce, e acquista spessore e importanza, se si prende in considerazione un'altra dottrina di Plotino, probabilmente la più celebre, di certo la più controversa. La dottrina dell'anima non discesa : la tesi, in altre, parole che vi è una parte di noi che non è mai discesa nel corpo e nel mondo sensibile, e la convinzione che questa parte non discesa costituisca il nostro vero io[21]. È evidente che, standо così le cose, tutto il discorso etico, che riguarda la relazione tra anima e corpo, diventa un problema secondario. Per

19 Il che non significa naturalmente che tutto sia permesso – una tesi che viene piuttosto attribuita agli gnostici. La tesi di Plotino sembra implicare piuttosto che la dedizione all'attività contemplativa rende il filosofo del tutto indifferente rispetto a quelle passioni e a quei desideri rivolti al sensibile, e dunque di fatto virtuoso anche nel senso tradizionale. Ma questo diventa un punto irrilevante nella sua impostazione rigorosamente intellettualista. Cfr. anche Morel 2016, 59-63, e 83-87 a proposito del trattato 51 (= I.8).

20 Plotinus, *Enn.* I.2 [19], 3, 10-22 ; trad. Catapano.

21 Il passo più celebre è IV.8 [6], 8, 8, 1-6 ; una raccolta e discussione dei passi più rilevanti è Szlezák 1979.

questo le virtù etiche o pratiche sono poco rilevanti[22]. Non si tratta solo del fatto che sono gradi preparatori rispetto alle vere virtù contemplative (il tema di I 2) ; il punto rilevante è che, se il nostro vero io è l'anima non discesa, le virtù pratiche non riguardano più la nostra vera vita[23] :

> Se allora la virtù è quasi un secondo intelletto e un abito per cui, in certo modo, l'anima si fa Intelletto, allora bisogna sostenere che l'autodeterminazione non è nell'azione, ma in un intelletto affrancato dalle azioni[24].

Le conseguenze, sono ancora più significative, soprattutto quando prendiamo in considerazione il vizio. Naturalmente non mancano passi in cui Plotino tratta del vizio in relazione alla tesi tripartita dell'anima, in modi che ricordano le trattazioni dei platonici dei secoli precedenti[25]. Ma nella misura in cui si insiste sulla nostra natura divina e sul carattere intelligibile della natura divina, è evidente che il problema fondamentale diviene quello di recuperare consapevolezza di ciò che siamo. Per questo dunque la virtù è prima di tutto conoscenza, nel più puro spirito socratico[26]. E il vizio, di conseguenza, diventa prima di tutto una manifestazione di ignoranza (cfr. ad es. I.8 [51], 8, 41-42 : « l'ignoranza, dunque, è il vizio … ») – l'ignoranza di chi non conoscendo davvero se stesso concede troppa importanza a cose che di importanza non ne hanno, vale a dire ciò che riguarda il corpo (III.6 [26], 3, 10-21). Ma la ripresa dell'intellettualismo socratico prende poi una direzione inaspettata, anche se coerente con quanto finora esposto. Se il nostro vero io permane stabilmente nel regno intelligibile, se contempla insomma le idee permanentemente e ne ha piena conoscenza, quello che se ne ricava è infatti che di vizio non ha più neppure senso parlare : lassù nessuno compie il male. Non si può negare che nella versione di Plotino la tesi intellettualista non manca di una sua radicale, ma rigorosa, paradossalità.

4. Anche a proposito di Plotino una valutazione adeguata delle fonti è necessaria per comprendere appieno il senso della sua teoria. Numerosi studiosi

22 Brittain 2003, 246-247.

23 Cfr. ad es. Linguiti 2001 e Chiaradonna 2009, 165.

24 Plotinus, *Enn.* VI.8 [39], 5, 34-37 ; trad. Moriani.

25 Cfr. ad es. I.8 [51], 4, 6-10 (trad. Casaglia) : « Ma che cos'è l'anima cattiva ? Quella che Platone intende dicendo [*sc.* Pl. *Phdr.* 256b] : "coloro che si asoggettarono a quella parte dell'anima in cui i vizi hanno la loro sede naturale", volendo dire che è la parte irrazionale dell'anima che accoglie il male, la mancanza di misura, l'eccesso e il difetto, dai quali provengono intemperanza, viltà e tutti gli altri mali dell'anima » ; III.6 [26], 2, 9-10 (trad. Linguiti) : « Se infatti la virtù consiste nel naturale accordo reciproco tra le parti dell'anima, e vizio nel loro disaccordo … ».

26 Cfr. ora Van den Berg 2012 e Gabor 2012.

hanno insistito in anni recenti sui parallelismi con lo stoicismo : in effetti, si potrebbe osservare che questa presentazione del saggio impassibile e perfettamente virtuoso, che nulla può distogliere dalla sua felicità riprende numerosi tratti tipici dei dibattiti ellenistici[27]. Anche il gusto per la tesi paradossale, del resto, riprende chiaramente lo stile di pensiero stoico. Indubbiamente, ci sono delle consonanze con lo stoicismo. Non bisogna però esagerare con i parallelismi, perché l'intellettualismo plotiniano con la sua insistenza sull'esistenza di una soggettività trascendente e con la conseguente enfasi sulla dimensione teoretica marca anche una presa di distanza molto netta rispetto allo stoicismo[28].

In una delle sue pagine più famose, proprio mentre si appresta ad introdurre la tesi dell'anima non discesa, Plotino si premura di sottolineare che questa non è una sua tesi, ma quello che risulta dall'esegesi di Platone (IV.8 [6], 8, 1-6). Nell'antichità pochissimi platonici hanno creduto a queste sue parole, e la sua teoria è stata presto abbandonata. Anche oggi pochi sono gli studiosi che sono disposti a riconoscere la solidità del legame con Platone. Ma come ha mostrato Thomas Szlezák, un legame c'è[29]. Qui basterà notare la consonanza non solo con Plotino, ma anche con alcuni passi dei dialoghi platonici, il *Fedro* e il *Timeo* su tutti :

> Rispetto a quella specie di anima che è in noi dominante, bisogna considerare che la divinità l'ha attribuita a ciascuno come un demone e si tratta precisamente, diciamo noi in modo del tutto esatto, di ciò che risiede nella parte superiore del nostro corpo e che ci solleva da terra verso ciò che gli è affine nel cielo [...] Ne segue che in colui il quale si è abbandonato ai desideri e alle ambizioni e si dà grande pena per cose di questo tipo si ingenerano necessariamente pensieri che sono tutti mortali e nulla egli trascura per rendersi in ogni modo mortale, per quanto gli sia possibile, perché ha appunto coltivato questa parte dell'anima ; invece, colui il quale si è impegnato nella ricerca del sapere e in pensieri veri e soprattutto questa parte di sé ha esercitato, è assolutamente necessario che, quando attinge alla verità, abbia dei pensieri immortali e divini e che, nella misura in cui alla natura umana è stato dato di partecipare all'immortalità, nulla trascuri e sia perciò straordinariamente felice (*eudaimona*), perché coltiva sempre la sua parte divina e mantiene ben ordinato il demone (*daimon*) che abita con lui e in lui. In effetti, la cura di

27 Molto importanti, a questo proposito, Remes 2007 e Long 2012.
28 Su questo punto rimando a Bonazzi 2016, xxxiv-xlii con ulteriore bibliografia.
29 Cfr. Szelzák 1997, 225-278.

> ogni cosa è per ciascuno una sola : attribuire a ogni parte i nutrimenti e i movimenti appropriati. E i movimenti affini a ciò che vi è in noi di divino sono i pensieri e i movimenti circolari dell'universo ; a[30] questi perciò dobbiamo dedicarci.

Probabilmente sarebbe esagerato dire che questa ritraduzione in termini rigorosamente intellettualistici rappresenta nel modo più fedele Platone. Ma si può ammettere che essa dà voce ad una sua lettura possibile, in cui la tripartizione dei dialoghi centrali è ricondotta a una sorta di « body-soul dualism »[31].

Non si tratta del resto di Platone soltanto. Un punto di riferimento fondamentale, a mio parere, va cercato nell'altra grande filosofia con cui il platonismo ha dovuto confrontarsi in epoca imperiale, vale a dire Aristotele. Un Aristotele, naturalmente, ben diverso da quello dei platonici della prima età imperiale : l'Aristotele cioè del decimo libro dell'*Etica nicomachea*, con la sua distinzione radicale tra l'intelletto e il composto[32] :

> Però una vita siffatta sarà superiore alla condizione dell'uomo : infatti non è in quanto è uomo che vivrà in questo modo, ma in quanto in lui è presente qualcosa di divino. E di quanto eccelle sul composto, di tanto anche la sua attività eccelle su quella secondo l'altra specie di virtù. Di conseguenza, se l'intelletto è una cosa divina rispetto all'uomo, anche la vita secondo l'intelletto sarà divina rispetto alla vita dell'uomo. Non si deve dare ascolto a coloro che consigliano di porre mente, essendo uomini, a cose umane e non, essendo mortali, a cose immortali, ma, per quanto è possibile, si deve diventare immortale e compiere ogni cosa in modo conforme a quella che, tra le cose che sono nell'individuo, è la più alta. Seppure infatti essa è piccola per la massa, per potenza e dignità è di gran lunga superiore a tutte le cose. E si converrà che ciascun uomo è questa cosa, se è vero che è l'elemento principale e migliore. Sarebbe dunque un assurdo se l'uomo non si scegliesse la vita che ci è propria, ma quella di un altro essere. Quello che abbiamo detto più sopra s'adatterà anche qui : infatti ciò che è proprio a ciascuna è per natura ciò che per ciascuno vi è di più alto e di più piacevole. E per l'uomo, dunque, sarà la vita secondo l'intelletto, se è vero che questo elemento è soprattutto l'uomo. Di conseguenza questa vita è anche la più felice[33].

30 Pl. *Ti.* 90a-c ; trad. Fronterotta.
31 Van den Berg 2012, 223.
32 Bonazzi 2016, xxxi-xxxiv.
33 Arist. *Eth. Nic.* 1177b27-1178a8, trad. Zanatta.

Perché in Aristotele non troviamo soltanto, espresso in modo chiaro, questa nozione di un intelletto altro rispetto al corpo, ma anche l'affermazione decisa per cui gli dèi non hanno virtù morali, ma solo contemplative :

> Noi infatti immaginiamo che soprattutto gli dei siano beati e felici. Ma quali azioni bisogna attribuir loro ? Forse le azioni giuste ? Ma, non apparirebbero ridicoli se stipulassero contratti e restituissero depositi e compissero tutti gli atti di questo genere ? Saranno allora le azioni coraggiose : affrontando i pericoli ed esponendosi al rischio perché è bello ? O le azioni liberali ? [...] E gli atti di moderazione, che significato avrebbero per loro ? Non è forse grossolana la lode che essi non hanno cattive brame ? Ora, facendo una rassegna, apparirà che tutto ciò che concerne le azioni di poca importanza è indegno degli dei. [...] Di conseguenza l'attività di Dio, la quale eccelle per beatitudine, sarà attività contemplativa. Pertanto anche fra le attività umane quella che le è più vicina sarà la più felice[34].

Come valutare allora questa tesi di Plotino ? Di certo, va ammesso che essa è molto più radicale, ma anche rigorosa e internamente coerente rispetto alle classificazioni dei suoi predecessori. Che sia anche più realistica è difficile giudicare. Ma proprio perché è così radicale, vorrei osservare in conclusione, la lettura di Plotino ha il pregio di mostrare con chiarezza uno dei problemi più interessanti che la filosofia antica ci ha lasciato in eredità : il fatto che esigenze morali ed esigenze conoscitive negli uomini non sempre sono facili da conciliare[35]. È il problema che affiora a più riprese nei dialoghi platonici, che sta alla base dell'*Etica nicomachea* di Aristotele e che trova un'immagine potentissima nell'Ulisse dantesco (che per desiderio di conoscere rinuncia ai suoi doveri di padre, figlio, marito, cittadino, sovrano ... alle virtù etiche, insomma)[36]. Ed è un problema a cui ancora oggi non abbiamo trovato una risposta adeguata. Né si vede del resto come si potrebbe fare.

34 Arist. *Eth. Nic.* 1178b9-24, trad. Zanatta.

35 Sui problemi etici della teoria di Plotino, cfr. anche Brittain 2003.

36 Dante, *If*, XXVI.94-99 : « Né dolcezza di figlio, Né la pieta / del vecchio padre, né 'l debito amore / lo quale dovea Penelopè far lieta, / vincer potero dentro di me l'ardore / ch'i' ebbi a divenir del mondo esperto / e de li vizi umani e del valore » ; cfr. Bonazzi 2019.

Bibliografia

Bonazzi, M. 2015: *À la recherche des Idées. Platonisme et philosophie hellénistique d'Antiochus à Plotin.* Paris: J. Vrin.

Bonazzi, M. (a cura di) 2016: *Plotino. Sulla felicità.* Torino: Einaudi.

Bonazzi, M. 2017: "Plato systematized: doing philosophy in the Imperial Schools". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 53, 215-236.

Bonazzi, M. 2019: "Antioco di Ascalona su Ulisse e il desiderio umano di conoscenza (a proposito di Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, V 48-50)". In E. Cattanei, C. Natali (a cura di), *Studi sul medioplatonismo e il neoplatonismo*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1-13.

Boys-Stones, G. 2018: *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250. An Introduction and Collection of Sources in Translation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brittain, C. 2003: "Attention deficit in Plotinus and Augustine. Psychological Problems in Christian and Platonist Theories of the Grades of Virtue". *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 18, 223-263.

Catapano, G. (a cura di) 2006: *Plotino. Sulle virtù*. Pisa: Edizioni Plus, Pisa University Press.

Chiaradonna, R. 2009: *Plotino.* Roma: Carocci Editore.

Dillon, J. 1996 [1977]: *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*. Ithaca: Cornell University Press.

Donini, P.L. 1982: *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*. Torino: Rosenberg & Sellier.

Donini, P.L. 1993: "Il ritorno agli antichi". In P. Rossi, C.A. Viano (a cura di), *Storia della filosofia*, vol. 1: *L'Antichità*. Roma-Bari : Laterza, 362-392.

Ferrari, F. 2013: "Insegnabilità della virtù e ruolo della paidea nel medioplatonismo: Plutarco, Alcinoo, Apuleio". In C. Pietsch (ed.), *Ethik des antiken Platinismus*. Stuttgart: F. Steiner, 159-170.

Gabor, G. 2012: "Commentary on Van den Berg". *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 38, 232-237.

Giannantoni, G. 1990: "Etica aristotelica e etica socratica". In A. Alberti (a cura di), *Studi sull'etica di Aristotele*, Napoli: Bibliopolis, 303-326.

Irwin, T. 2005: *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Linguiti, A. 2001: "La felicità dell'anima non discesa". In A. Brancacci (a cura di), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale*. Napoli: Bibliopolis, 213-236.

Long, A.A. 1988: "Socrates in Hellenistic Philosophy". *The Classical Quarterly* 38, 150-171.

Long, A.A. 2012: "Plotinus, *Ennead* 1.4 as critique of Earlier Eudaimonism". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol. *Virtue and Happiness. Essays in Honour of Julia Annas*, 245-263.

Long, A.A. & Sedley, D.N. 1987: *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.

Morel, P.-M. 2016: *Plotin. L'Odyssée de l'âme.* Paris: Armand Colin.

Moreschini, C. 1996: *Studi sul* De dogmate *di Apuleio*. Pisa: Nistri-Lischi.

Remes, P. 2007: *Plotinus on the Self. The Philosophy of the 'we'*. Cambridge: Cambridge University Press.

Santas, G. 2003 [1979]: *Socrate. La filosofia dei dialoghi giovanili di Platone*. Milano: Vita e pensiero.

Stover, J. 2016: *A New Work by Apuleius. The Lost Third Book of the* De Platone. Oxford: Oxford University Press.

Szlezák, T.A. 1997 [1979]: *Platone e Aristotele nella dottrina del* Nous *di Plotino*. Milano: Vita e pensiero.

Van den Berg, B. 2012: "Plotinus' Socratic Intellectualism", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 38, 217-231.

CHAPITRE 13

Mal en soi et vice total dans le *Traité 51* de Plotin

Laurent Lavaud
École Normale Supérieure de Lyon

Le point de départ du *Traité 51* de Plotin (*Enn.* I.8 [51]), *D'où viennent les maux ?* est d'effectuer le partage entre la nature du mal (ἡ κακοῦ φύσις, 1, 4) et le vice (κακία). La thèse plotinienne est que le vice n'est pas à lui-même sa propre origine, qu'il a une existence secondaire et dérivée par rapport à ce que Plotin définit comme le mal en soi (αὐτοκακόν, 8, 42), le principe du mal. Autrement dit, la question du vice ne peut être clairement et correctement posée pour Plotin que si l'on ne s'en tient pas à une problématique purement éthique (celle par exemple du bon ou du mauvais usage de sa volonté), mais si, de façon plus originaire, l'on s'interroge sur la nature métaphysique du mal, dont le vice en l'âme n'est qu'une conséquence[1].

À partir de là, la thèse de Plotin est que cette nature du mal consiste dans ce mode particulier de non-être qu'est la matière. La matière exerce une causalité négative en l'âme en ce qu'elle constitue la privation de toute forme et de toute détermination, et que, par conséquent, elle lui interdit d'exercer pleinement sa puissance intelligible. Le vice en l'âme est donc l'effet de cette causalité à rebours, de l'inférieur vers le supérieur, qui fait que l'être de l'âme se trouve affecté et, pour reprendre le vocabulaire de Plotin, « contaminé » par le non-être matériel.

Je me propose donc dans cet article d'examiner trois points. Tout d'abord, comment Plotin rend-il compte de cette contamination de la matière et du lien entre le « mal en soi » et son effet en l'âme qui est le vice ? Plus précisément, comment affronte-t-il le paradoxe d'une causalité propre à ce qui est sans forme et non-être ? En second lieu, ce lien établi par Plotin entre le vice, mal particulier en l'âme, et le principe du mal, la matière, ne laisse pas de susciter des réticences, qui s'expriment dans le traité à travers des interrogations ou

1 On peut en ce sens souscrire à la formule de J.-M. Narbonne à propos de la problématique du *Traité 51* : « Plotin, serait-on tenté de dire fait du platonisme à l'envers. De même que les diverses réalités sensibles doivent trouver leur répondant dans une idée, un principe intelligible, les divers maux de leur côté ne peuvent exister que s'ils sont référés à un premier principe, dont ils sont en quelque sorte la copie ou le reflet imparfait » (Narbonne 2001, 118). On doit cependant noter le caractère immédiatement aporétique de cette principialité de la matière : celle-ci étant ἀνείδεον, « informe » (3, 14), on ne voit pas comment les « diverses réalités sensibles » pourraient en constituer la copie.

 | DOI:10.1163/9789004432390_015

des objections. Ainsi un interlocuteur propose-t-il à plusieurs reprises des définitions alternatives du vice qui ont pour point commun soit de référer le vice à la présence du corps, qui a l'avantage d'être empiriquement saisissable et donc d'exercer un type de causalité moins mystérieux que celui de la matière, soit à une dimension interne à l'âme, comme une faiblesse immanente. On verra que Plotin ne rejette pas absolument ces définitions, mais qu'il cherche à intégrer ces approches physiologiques ou éthiques dans le cadre d'une réflexion métaphysique qui exhibe le mal en soi, véritable principe du vice. Enfin, j'examinerai dans un dernier moment l'expression, très rare dans la littérature grecque, de « vice total » telle qu'elle est employée par Plotin dans le chapitre 13 du traité : Plotin la définit comme une véritable « mort » de l'âme dont il faut élucider la signification philosophique. Je chercherai en outre à éclairer le contexte doctrinal de cette expression en sollicitant des textes de Plutarque, en amont de Plotin, et de Proclus, en aval[2].

1 Les degrés de gravité du vice

L'influence négative de la matière peut pénétrer plus ou moins avant en l'âme et atteindre des degrés de gravité différenciés selon les puissances psychiques qu'elle touche :

2 J'ai choisi de laisser de côté dans cet article la question tant débattue dans les études plotiniennes de l'origine de la matière et de sa génération (ou non) par l'âme. Mon analyse se situe en effet à un moment postérieur à l'émergence de la matière et interroge le mode de causalité qu'elle peut exercer en l'âme une fois qu'elle est déjà présente. Je me contenterai donc d'indiquer que c'est la thèse de la génération de la matière par l'âme individuelle qui me semble la plus plausible. Elle a été défendue de façon convaincante par D. O'Brien dans divers travaux, et notamment O'Brien 1991 et 1993. Notons toutefois que J.-M. Narbonne a plus récemment avancé l'idée que la thèse de la génération de la matière par l'âme, loin d'être soutenue par Plotin, était en fait celle de gnostiques auxquels s'opposait le maître alexandrin (en s'appuyant notamment sur le chapitre 13 de *Enn.* II.9 [33]). Selon ce commentateur, l'apparition de la matière doit plutôt être comprise comme une « chute » ou une « expulsion » hors de la réalité intelligible (voir Narbonne 2011, 11-53). Il est difficile cependant, dans les différents passages allégués par J.-M. Narbonne où apparaît ce vocabulaire de l'expulsion de la matière, de décider s'il faut lui donner un statut métaphysique précis ou y voir une simple métaphore. Il paraît en tout cas contestable d'effectuer un rapprochement entre ce mouvement de chute de la *hylê* et une véritable réflexivité par laquelle la matière en viendrait à *se poser elle-même* dans une opposition aux principes (rapprochement que fait clairement J.-M. Narbonne : « *All happens as if matter, as a derived entity, was close to a self-constituted entity in the Proclean sense of the term, and was somehow self-deriving* », Narbonne 2011, 30). S'il y a auto-constitution et puissance réflexive sur soi-même dans la métaphysique plotinienne, elle concerne toujours les *ousiai* intelligibles. Quoi qu'il en soit, cet ouvrage présente un clair résumé des différentes exégèses possibles concernant la génération de la matière chez Plotin : voir Narbonne 2011, 44-47.

– Mais quelle est l'âme qui est mauvaise ?
– Comme le dit Platon : « ils ont réduit en esclavage ce qui fait naturellement naître le vice en l'âme »[3], à savoir l'espèce irrationnelle de l'âme qui accueille le mal, l'absence de mesure, l'excès et le manque, d'où découlent l'intempérance, la lâcheté, et tous les autres vices de l'âme, les affections involontaires, qui produisent les opinions fausses, et font que l'âme juge être des maux et des biens ce qu'elle fuit et ce qu'elle poursuit.
– Mais qu'est-ce qui a produit ce vice, et comment remonteras-tu à ce principe que l'on vient d'évoquer, c'est-à-dire à la cause du vice ?
– Il faut d'abord dire que l'âme qui est mauvaise n'est pas extérieure à la matière, pas plus qu'elle n'existe en elle-même. Elle est donc mêlée à l'absence de mesure et elle n'a point part à la Forme qui produit l'ordre et qui mène à la mesure. Car cette âme est mélangée au corps qui contient de la matière. Ensuite, même la partie qui raisonne, s'il arrive qu'elle soit troublée, se trouve empêchée de voir et parce qu'elle est affectée, et parce que la matière la recouvre de son ombre, qu'elle s'est inclinée vers la matière, et qu'en règle générale elle ne regarde pas vers la réalité, mais vers le devenir, dont le principe est la matière qui est tellement mauvaise qu'elle infecte du mal qui est le sien ce qui n'est pas encore présent en elle, mais ne fait que la regarder. Car la matière n'a absolument aucune part au bien, elle en est la privation, le manque absolu, et elle rend semblable à elle-même tout ce qui entre en contact avec elle, de quelque façon que ce soit. L'âme donc qui est parfaite, qui s'incline vers l'Intellect, est toujours pure, se détourne de la matière, et ce qui est totalement indéterminé, dénué de mesure, et mauvais, elle ne le voit ni ne s'en approche. Elle reste donc pure parce qu'elle est totalement définie par l'Intellect. En revanche, l'âme qui ne reste pas dans cet état, mais qui sort d'elle-même, parce qu'elle n'est pas l'âme parfaite, ni l'âme première, mais qu'elle en est une sorte d'image, du fait de sa déficience, et qui, selon l'importance de cette déficience, se trouve emplie d'indétermination, cette âme voit l'obscurité et devient déjà matérielle en voyant ce qu'elle ne voit pas, comme nous disons voir aussi l'obscurité[4].

3 Plotin cite Pl. *Phdr.* 256b2-3 : « Bienheureuse et harmonieuse est l'existence qu'ils passent ici-bas, eux qui sont maîtres d'eux-mêmes et réglés dans leur conduite, eux qui ont réduit en esclavage ce qui fait naître le vice dans l'âme et qui ont libéré ce qui produit la vertu » (trad. L. Brisson).

4 *Enn.* I.8 [51], 4, 6-32. Je cite au long de cet article ma traduction du *Traité 51, Que sont les maux et d'où viennent-ils ?* Lavaud 2010.

Le texte commence par définir ce qu'est une « âme mauvaise ». Il faut prendre garde en premier lieu à la question précisément posée : non plus comme en début de traité *qu'est ce que le mal ?* au sens de quelle est la nature ou l'essence du mal, mais quelle âme est mauvaise (τίς ἡ κακή) ? L'âme, dans le dispositif mis en place par Plotin ne fait que subir le mal, ou qu'y participer, elle ne saurait en constituer la source ou le principe[5].

Prêtons attention à la complexité du modèle ici élaboré par Plotin. En première approche, le vice se trouve localisé en une partie de l'âme, ce que Plotin appelle à la suite de Platon « la partie irrationnelle » : l'expression vient du *Timée*, 69c-d où Platon distingue la production du « principe immortel de l'âme », et celle de « l'autre espèce d'âme, qui est mortelle et qui comporte en elle-même des passions terribles et inévitables » (trad. L. Brisson). Pour Plotin, cette partie irrationnelle désigne précisément la dimension de l'âme qui est liée au corps et qui peut donc pâtir de sa présence. Autrement dit, il y a dans l'âme une partie pure, celle qui exerce l'activité de pensée, et une partie affectée par sa liaison avec le corps. C'est cette partie passive qui constitue la voie première d'accès du mal en l'âme et donc de cette forme proprement psychique du mal qu'est le vice, et c'est elle qui constitue « l'âme mauvaise »[6].

On voit bien marqués, dans ce passage, les deux aspects de la naissance du vice : d'un côté la cause, le mal en soi : « le mal, l'absence de mesure, l'excès et le manque » ; de l'autre l'effet, qui découle de l'immersion de l'âme dans la matière par la médiation du corps particulier, à savoir le vice lui-même : « l'intempérance, la lâcheté, et tous les autres vices de l'âme, les affections involontaires ». Notons que la manière dont Plotin caractérise le mal en soi est fidèle à la tradition de l'éthique grecque[7] : dès le chapitre précédent, il

---

5 Le jeu des questions mises ici en jeu rappelle certaines formules socratiques, par exemple dans l'*Hippias majeur* lorsque Socrate reproche à son interlocuteur de lui indiquer non pas qu'est ce que le beau mais qu'est-ce qui est beau, à savoir qu'est-ce qui participe à la Forme du Beau (οὐ τί ἐστι καλόν, ἀλλ' ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν, *Hipp. Maj.* 287d-e). Analogiquement l'âme qui n'est pas ce qu'est le mal, mais qui est mauvaise ou vicieuse ne fait que participer à la nature du mal. Cela révèle que Plotin conçoit le rapport de l'âme mauvaise au mal en soi analogiquement à la participation d'une chose de telle qualité à la Forme de cette qualité.

6 Cette « âme mauvaise » se trouve définie dans le *Traité 19* : « L'âme est mauvaise tant qu'elle est entrelacée au corps, qu'elle subit les mêmes affections que lui et qu'elle forme ses opinions en tout d'après lui » (*Enn.* I.2 [19], 3, 11-13, trad. J.-M. Flamand). Sur la question de la structure de l'âme et de la diversité de ses facultés, l'ouvrage de référence reste celui de Blumenthal 1971.

7 On peut, entre autres exemples possibles, citer ce passage du *Philèbe* : « Partout mesure et proportion (μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία) accompagnent la beauté et la vertu » (64e6-7) ; ou celui-ci de l'*Éthique à Nicomaque* : « La vertu est mesure de toutes choses (μέτρον ἑκάστων) » (IX.4, 1166a12).

soulignait que la matière représente « l'absence de mesure qui s'oppose à la mesure, ce qui est en manque par rapport à ce qui est autarcique, l'informe qui s'oppose à la forme, l'illimité qui s'oppose à la limite » (3, 13-16). Cependant l'innovation plotinienne réside dans l'absolutisation de cette négativité : pour penser l'existence du mal, Plotin doit soutenir le paradoxe d'une privation en soi, d'une déficience absolue qui existe de façon séparée. Tout se passe comme si, à partir de l'expérience empirique de la négativité du vice par rapport à la forme et à la détermination, Plotin postulait l'existence de sa condition absolue de possibilité : le non-être en soi, la privation séparée, qu'est la matière.

Le vice est ainsi interprété, en retour, comme la traduction en l'âme de cette négativité radicale de la *hylê*. On voit clairement à l'œuvre dans ces lignes la stratégie qui parcourt l'ensemble du traité : il s'agit de donner un soubassement métaphysique à la question éthique de la possibilité du mal en l'âme. Le vice ne met pas simplement en jeu la liberté plus ou moins bien orientée ou maîtrisée de l'âme ; on n'en prendra la mesure – ou la démesure – métaphysique que si on ne fait pas du vice une origine absolue mais un effet dérivé d'un principe radical du mal.

À ce premier niveau de l'analyse cependant, seule l'âme incorporée est manifestée comme vicieuse. La focale de l'analyse se concentre exclusivement sur ce rapport intime de l'âme irrationnelle à son propre corps, et sur le vice qu'occasionne ce rapport : par la médiation du sensible, l'âme subit l'effet de la présence matérielle, et perd le sens de la mesure. Mais Plotin ne s'en tient pas là.

Dans un second moment, il examine le trouble, non plus seulement de la partie de l'âme « mélangée » au corps, mais bien celui de « la partie qui raisonne » (τὸ λογιζόμενον, 4, 17) : il ouvre ainsi la voie à l'idée d'une contamination vicieuse de la raison elle-même, ce qui représente un stade beaucoup plus avancé de déréliction. Cette contamination peut cependant elle-même prendre deux formes, qui ne représentent pas le même degré de gravité. Tout d'abord, la raison peut se trouver simplement « troublée » dans son jugement : plus précisément, les « affects involontaires » (ἀκούσια παθήματα), que l'on peut référer aux mouvements du corps, produisent eux-mêmes des « opinions fausses » (δόξας ψευδεῖς ἐμποιοῦντα) et désorientent son jugement (νομίζειν) quant au bien au mal qu'il convient de poursuivre et de fuir (4, 10-11)[8]. Plus précisément, la raison se met pour ainsi dire à la remorque de la partie

8 Cette caractérisation du dérèglement moral comme incapacité à discerner les biens et les maux à poursuivre et à fuir est classique chez Platon. Voir par exemple Pl. *Grg.* 507b6-7 : « Ce n'est pas le propre de l'homme tempérant de ne poursuivre ni de fuir ce qu'il convient (οὔτε διώκειν οὔτε φεύγειν ἃ μὴ προσήκει) ».

irrationnelle, et calque son jugement relativement au bien et au mal sur les mouvements des désirs[9]. Ce trouble du *logos*, qui a son origine aussi bien dans les affects du corps que dans le dérèglement des opinions qui en découlent, peut être mis en parallèle avec la thématisation stoïcienne de la faiblesse de la raison : « Les fausses opinions dues au fait que la raison est frappée de faiblesse dans son activité de jugement (ἀσθενήσαντος περὶ τὴν κρίσιν [τὴν] τοῦ λογιστικοῦ) précèdent l'entraînement passionnel » (Galien, *PHP* V.5, 21, De Lacy)[10].

À un second stade cependant, la raison ne fait pas que subir un trouble ou une désorientation dus aux affects du corps ou au désir de l'âme. Elle se trouve directement engagée dans une relation à la matière, où, semble-t-il, la médiation du corps n'est plus seule en jeu. Aussi Plotin souligne-t-il que la « partie qui raisonne (…) se trouve empêchée de voir par les affects, *parce que la matière la recouvre de son ombre, qu'elle s'est inclinée vers la matière* » (4, 18-20). À cet endroit du texte cependant, on peut hésiter : l'âme rationnelle paraît encore, comme le souligne Plotin, « regarder vers le devenir » (πρὸς γένεσιν ὁρᾶν, 4, 20), ce qui pourrait signifier que la contamination qu'elle subit à partir de la matière (ἀναπιμπλάναι κακοῦ ἑαυτῆς, 4, 22) passe, une nouvelle fois, par la médiation du sensible : c'est parce qu'elle regarde vers le corps qu'elle subirait l'infection venue de la *hylê*. Mais la suite du passage est plus radicale : « Cette âme voit l'obscurité et devient déjà matérielle en voyant ce qu'elle ne voit pas, comme nous disons voir aussi l'obscurité » (σκότος ὁρᾷ καὶ ἔχει ἤδη ὕλην βλέπουσα εἰς ὃ μὴ βλέπει, ὡς λεγόμεθα ὁρᾶν καὶ τὸ σκότος, 4, 31-32). Il s'agit bien là d'un regard direct, sans médiation, de l'âme qui tente de saisir l'obscurité matérielle, et qui s'en trouve, de ce fait, elle-même obscurcie. Il y a là l'esquisse d'une expérience pure du mal radical, l'équivalent négatif de ce qu'est, à l'opposé du système, l'expérience du Bien. Plotin construit en ce sens une sorte de contre-métaphore de la lumière, ou d'analogie inversée. De même en effet que dans le livre VII de la *République*, voir le soleil était analogue à voir le Bien, de même ici, voir l'obscurité (c'est-à-dire en fait ne rien voir ou plutôt voir le rien) apparaît comme l'équivalent de la vision directe du mal.

9 Ainsi que le notent Harder 1960 et O'Meara 1999 *ad locum*, si c'est bien l'âme rationnelle qui est sujet du jugement (νομίζειν), en revanche c'est l'âme irrationnelle qui « fuit et poursuit » les maux et les biens (φεύγει τε καὶ διώκει, 4, 8-9).

10 A.-J. Voelke commente ainsi ce passage de Galien, qu'il juge symptomatique d'une certaine évolution du stoïcisme à partir de Posidonius : « Chez Posidonius, au contraire, la raison – même si elle est la meilleure part de l'être humain – n'est plus qu'une fonction de l'*hegemonikon* parmi d'autres, et son emprise sur ces dernières est d'autant plus menacée qu'elles subissent d'un autre côté l'influence des facteurs physiologiques et physiques. Cette part faite à l'irrationnel va de pair avec une reconnaissance de l'involontaire (…) au niveau de l'analyse psychologique des passions » (Voelke 1973, 125-126). Sur ce passage de Galien, voir également la contribution de T. Tieleman dans ce même volume.

C'est bien l'âme rationnelle qui subit cet obscurcissement matériel : ce point est confirmé par la manière dont Plotin souligne que la matière « infecte du mal qui est le sien *ce qui n'est pas encore présent en elle mais ne fait que la regarder* » (4, 21-22). L'âme se trouve en effet contaminée indépendamment de sa descente et de son immersion dans le corps : c'est pour ainsi dire du haut de sa puissance rationnelle qu'elle porte son regard vers la *hylê* et en subit la puissance négative.

2 Les résistances de l'interlocuteur : définitions alternatives du vice

La thèse centrale de Plotin, qui est d'assigner au vice une position seconde et de le référer à l'efficace d'un principe antérieur, semble cependant rencontrer de fortes résistances. À différentes reprises dans le traité, un interlocuteur, qu'il soit ou non fictif, propose des définitions alternatives du vice qui toutes ont pour point commun d'atténuer la radicalité de la thèse de Plotin et de ramener le vice soit à l'efficacité du corps soit à une déficience interne de l'âme.

2.1 *Le vice comme effet des affections du corps*

La première définition alternative intervient au chapitre 8. L'interlocuteur ramène le vice à un effet en l'âme de certaines dispositions du corps propre :

> – Mais si quelqu'un disait que ce n'est pas du fait de la matière que nous devenons mauvais, car l'ignorance n'est pas provoquée par la matière, pas plus que les désirs mauvais ? Si en effet l'on suppose que c'est en raison d'un mauvais état du corps qu'adviennent ces défauts, ce n'est pas la matière qui les provoque, mais la forme, par exemple, la chaleur, le froid, l'amer, le salé, et toutes les espèces d'humeur, ou encore le fait de rassasier ou de purger , et pas simplement rassasier, mais rassasier d'aliments déterminés : de façon générale, le fait d'être déterminé de telle ou telle manière produit la différence entre les désirs et, si tu veux, entre les opinions erronées, de sorte que c'est la forme, plutôt que la matière, qui est le mal[11].

L'objection est d'allure platonicienne. Dans le *Timée* en effet, Platon souligne qu'une « grande quantité de vices » viennent en l'âme des humeurs du corps.[12] La mention de l'ignorance rappelle aussi la thèse platonicienne selon laquelle

11 *Enn.* I.8 [51], 8, 1-11.

12 Sur les vices dans le *Timée*, voir la contribution de C. Rowe dans ce volume.

le mal est l'effet non d'une perversion de la volonté mais d'une méconnaissance du bien véritable par la raison. Dans sa formulation cependant, l'objection entrelace le vocabulaire de la physique aristotélicienne au cadre de raisonnement platonicien : les humeurs et dispositions des corps sont assimilées à des « formes » qui ont pour substrat la matière. D'où la thèse quelque peu paradoxale, selon laquelle ce sont les formes (c'est-à-dire les déterminations propres aux corps) qui provoquent le mal psychique.

La réponse de Plotin va consister précisément à souligner que ce n'est pas la forme en tant que telle qui peut engendrer la négativité du vice en l'âme, mais la forme *en tant que diminuée et affectée par la présence matérielle* :

> La matière en effet, lorsqu'elle s'est rendue maîtresse de ce qui se reflète en elle, le corrompt et le détruit, en juxtaposant sa propre nature, qui est contraire à la forme, non pas en ajoutant le froid au chaud , mais en imposant sa propre absence de forme à la forme du chaud, et son absence de figure à la figure, son excès et son défaut à ce qui est mesuré, jusqu'à ce qu'elle fasse que la forme lui appartienne et ne s'appartienne plus à elle-même[13].

Les *logoi*, qui sont, dans la physique plotinienne, les formes engagées dans la matière, ne sont pas nocifs par eux-mêmes, puisqu'ils représentent l'ultime effet de l'intelligible dans le *kosmos*. Ils ne sont susceptibles d'engendrer un trouble que dans la mesure où ils subissent eux-mêmes la contre-causalité de la matière, sa puissance privative, et font pour ainsi dire remonter cette négativité jusqu'à l'âme. Il est ainsi absurde de prétendre comme le fait l'interlocuteur que c'est la *forme* du corps qui est responsable des maux de l'âme ; c'est tout à rebours la *privation de forme*, subie par le corps du fait de la *hylê*, qui provoque le vice.

Autrement dit, la thèse de l'interlocuteur est fausse dans la mesure où elle prend l'effet pour la cause : le corps n'est pas un mal principiel, il est lui-même une cause dérivée, simple canal de la puissance négative de la matière. Ainsi que le dit Plotin : « Si donc c'est le corps qui est cause des maux, alors la matière est, elle aussi, par ce biais, cause des maux » (8, 27-28). Notons que Plotin a ainsi l'habileté de ne pas directement contrevenir à la thèse du *Timée*, qui assigne aux humeurs du corps une efficacité sur les dispositions de l'âme, mais de la situer dans un cadre plus large : l'analyse psycho-somatique n'est pas fausse, mais elle doit elle-même être articulée à la thèse métaphysique qui pose la matière comme mal en soi.

---

13 *Enn.* I.8 [51], 8, 18-25.

2.2 *Le vice comme une certaine privation du bien*

La deuxième objection relative à la définition du vice consiste à adopter une position de repli, une nouvelle fois moins radicale que celle qui fait de la matière le mal absolu :

> – Qu'en est-il donc, si l'on affirme que le vice et le mal dans l'âme ne sont pas une privation absolue du bien, mais une certaine privation du bien ?
> – Mais s'il en est ainsi, si elle possède un bien alors qu'elle est privée d'un autre, elle sera dans une disposition mixte, le mal ne sera pas sans mélange et l'on n'aura pas encore trouvé le mal premier et sans mélange. Et le bien sera la substance de l'âme, alors que le mal sera un accident[14].

L'idée que le mal est « privation absolue du bien » (παντελῆ στέρησιν ἀγαθοῦ) est la thèse même défendue par Plotin dans les chapitres précédents. L'interlocuteur tente plus prudemment de définir le vice comme une privation relative de bien (τινα στέρησιν ἀγαθοῦ). Dès lors, le vice consisterait en un certain défaut qui s'appuierait sur un support en lui-même positif : ce support n'est rien d'autre que l'âme. Dans cette perspective, la *kakia* n'affecte pas l'âme de l'intérieur, elle est ce qui lui manque pour accéder à sa propre complétude qui est la vertu. Le modèle éthique avancé par l'interlocuteur revient ainsi à dédramatiser l'existence du vice.

Plotin dans sa réponse traduit l'objection de l'interlocuteur à travers les concepts de l'ontologie d'Aristote : dans cette hypothèse, le vice n'est pour l'âme qu'un accident (συμβεβηκός) qui advient à l'*ousia* de l'âme, elle-même bonne en soi (12, 5-7). Le rapport entre le bien et le mal en l'âme, ou plus précisément entre le bien et le vice se trouve ainsi réduit à la relation ontologique entre une essence, l'*ousia* de l'âme, et l'un de ses accidents, qui n'est pas ici une qualité déterminée, mais une privation de détermination[15]. Plotin réplique que, même dans l'hypothèse où l'on accepte une telle définition du vice comme simple défaut de bien, on n'atteint pas le mal en soi, mais un mal simplement accidentel.

---

14 *Enn.* I.8 [51], 12, 1-5.

15 Cette configuration ontologique qui fait de la privation un « accident » de l'*ousia* rappelle la caractérisation de la *sterêsis* en *Physique* I.7, 190b27 : « la privation et la contrariété sont des accidents ». Plotin consacre les chapitres 14 à 16 de *Enn.* II.4 [12] à démontrer, contre Aristote, que la matière est identique à la privation et n'en constitue pas un simple support distinct. Sur le débat entre Plotin et Alexandre d'Aphrodise sur ce point, voir Lavaud 2008.

Même s'il n'en dit pas plus, Plotin ne paraît cependant pas devoir entériner une telle approche déflationniste et dédramatisée du vice. Car elle maintient une dissociation entre l'intégrité de l'*ousia* de l'âme, par elle-même bonne, et une négation du bien qui lui demeurerait extérieure et accidentelle. Or toute l'argumentation de Plotin tend au contraire à montrer que le vice s'introduit au sein de l'âme et provoque un désordre qui peut gagner le cœur de la raison elle-même. On verra que le vice dès lors, loin de rester accidentel, touche à la *substance* même de la *psychê*.

2.3 *Le vice comme obstacle pour le bien*

On retrouve cette même tentation de réduire le vice à une simple extériorité par rapport à l'activité propre à l'âme dans la troisième définition de la *kakia*, une fois encore inspirée de Platon :

> À moins que le mal ne soit un obstacle pour le bien[16], comme il existe pour l'œil un obstacle qui l'empêche de voir[17].

La référence est ici *Phédon*, 65a9-10, où le corps apparaît comme un « obstacle » (ἐμπόδιον) pour l'exercice de la pensée. Notons toutefois que l'obstacle n'est plus désormais chez Plotin le corps en tant que tel, mais plus précisément le vice qui s'oppose à l'activité de l'âme (ἡ κακία ἐμπόδιον τῇ ψυχῇ, 13, 4). L'analogie avec la vue est instructive : elle est l'équivalent pour le corps de ce qu'est la pensée en l'âme, ce qui veut dire que le vice s'opposerait au libre exercice du *logos*. La riposte de Plotin est encore la même : il ne disconvient certes pas de ce que le vice puisse constituer un obstacle à la pensée, mais il refuse d'en faire le principe du mal en l'âme. L'enjeu, une nouvelle fois, est de marquer la position dérivée du vice.

Pour l'établir Plotin met en jeu une sorte de métaphysique en miroir, où à travers la contrariété du vice et de la vertu se profile l'ombre portée d'une autre contrariété, fondamentale et principielle, celle de la matière et du Bien. Une fois cette contrariété principielle mise en lumière, le vice comme la vertu acquièrent un statut second : la vertu n'est telle que par participation aux Formes qui dérivent du Bien ; le vice subit quant à lui l'influence du mal par la médiation des corps et du devenir :

16 Je reprends ici le texte que j'ai proposé dans la note 195 de ma traduction du *Traité 51* : Εἰ μὴ ἄρα τούτῳ κακὸν εἴη ἐμπόδιον (*Enn.* I.8 [51], 13, 1-2). Le τούτῳ renvoie selon moi à τὸ μὲν ἀγαθόν du chapitre précédent (12, 6).

17 *Enn.* I.8 [51], 13, 1-2.

> D'ailleurs, la vertu elle-même n'est pas le Bien, si ce n'est en tant qu'elle y collabore. Dès lors, si la vertu n'est pas le Bien, le vice ne sera pas non plus le mal. Ensuite, la vertu n'est pas le beau en soi ni le bien en soi. Par conséquent, le vice n'est pas le laid en soi, ni le mal en soi. Nous avons affirmé en effet que la vertu n'est pas le beau en soi ni le bien en soi, parce que c'est avant lui et au-delà de lui qu'ils sont. La vertu est donc bonne en participant d'une certaine façon au bien et au bon. De même donc que c'est en montant à partir de la vertu que l'on arrive au beau et au bon, de même, c'est en descendant à partir du vice que l'on accède au mal en soi en faisant du vice le point de départ[18].

Si la vertu n'est pas le Bien en soi mais ce qui en participe, symétriquement le vice n'est pas le mal en soi. On peut éclairer la hiérarchie mise en place par Plotin de la façon suivante : le Bien/les Formes qui en découlent/l'âme qui contient en elle aussi bien la vertu que le vice : la vertu est participation à la détermination des Formes et, par leur intermédiaire, participation au Bien ; le vice est l'effet de l'instabilité et de l'indétermination du devenir sensible, c'est-à-dire de la présence des corps ; et en dessous des corps, se situe le principe de tout mal, la matière. Même si Plotin ne l'explicite pas telle quelle, on peut donc esquisser une structure à six éléments : le Bien, les Formes, la vertu pour la hiérarchie positive ; le vice, les corps, la matière pour la hiérarchie négative.

2.4 *Le vice comme faiblesse de l'âme*

L'interlocuteur ne s'avoue pas encore vaincu pour autant. Au chapitre 14, il propose une ultime définition du vice : il s'agirait d'une simple faiblesse de l'âme. La référence une nouvelle fois est platonicienne puisque dans la *République*, IV, Platon fait du vice « la maladie, la laideur et la faiblesse de l'âme » (534c-d) :

> – Mais si quelqu'un soutient que le vice est une faiblesse de l'âme (τις ἀσθένειαν ψυχῆς) ?
> – L'âme mauvaise en effet est facilement affectée et changeante, entraînée en tout sens d'un mal à l'autre, aisément mue vers les désirs et sujette à la colère, encline à donner son assentiment, cédant facilement à des représentations obscures, comme les produits les plus faibles de l'art ou de la nature, qui sont facilement détruits par le souffle du vent ou la

18 *Enn.* I.8 [51], 13, 5-14.

> chaleur du soleil[19] : il vaudrait le coup de chercher quelle est cette faiblesse et d'où elle vient en l'âme[20].

On l'a dit, la référence première de cette nouvelle définition est platonicienne. Cependant la caractérisation du vice comme « faiblesse de l'âme » apparaît aussi chez Posidonius[21]. En outre, dans sa réponse, Plotin utilise des concepts qui semblent renvoyer directement à un contexte stoïcien, en particulier l'assentiment aux représentations (προπετῆ δὲ εἰς συγκαταθέσεις, καὶ ταῖς ἀμυδραῖς φαντασίαις εἴκουσαν ῥᾳδίως, 14, 4-5). Pour les stoïciens, l'âme devient vicieuse lorsque la raison perd sa fermeté et sa tension première et s'avère incapable de réserver son assentiment aux seules représentations véritablement compréhensives, c'est-à-dire qui sont l'expression directe de la réalité des choses. Elle donne ainsi son assentiment à des *phantasiai* qui ne sont que des fantasmes venant se greffer sur le noyau de réalité présenté dans la représentation adéquate. Épictète prend ainsi l'exemple d'un violent coup de tonnerre, qui, dans un premier instant, ne peut qu'impressionner l'âme du sage. L'idée cependant qu'il s'agit là d'un danger, d'un événement redoutable ou terrifiant constitue une *phantasia* en surplus dont il s'agit de se libérer sans la valider par un acte d'assentiment[22]. Il est possible que les « représentations obscures » (ταῖς ἀμυδραῖς φαντασίαις 14, 5) dans le texte de Plotin équivaillent à ces représentations superflues, non adéquates telles que la peur, l'angoisse ou un désir excessif qui se greffent sur l'impression adéquate que produit la chose en l'âme. La faiblesse que manifeste ainsi l'âme contraste dès lors avec la fermeté de l'âme vertueuse capable de concentrer strictement sa *sugkatathesis* sur la réalité de ce qui lui apparaît.

---

19 Cette allusion « au souffle du vent et à la chaleur du soleil » pourrait être une réminiscence de la *République* : « Le corps le plus sain et le plus vigoureux n'est-il pas celui qui sera le moins altéré par les nourritures et les boissons, par les efforts, et de même pour toute plante, celle qui sera le moins altérée par la chaleur du soleil, les vents et autres phénomènes qui l'affectent ? » (Pl. *Resp.* II, 380e, trad. G. Leroux).

20 *Enn.* I.8 [51], 14, 1-8.

21 O'Meara 1999, 154, n. 40, renvoie aux fragments 34 et 164 (Edelstein-Kidd) de Posidonius.

22 Voici comment Épictète, selon Aulu-Gelle, décrit la juste réaction du sage à ces représentations accessoires par rapport à l'événement réel : « Mais le sage ne donne pas aussitôt son assentiment à de telles représentations qui terrifient son âme, il ne les approuve pas, mais il les écarte et les repousse et il lui apparaît qu'il n'y a rien à craindre en ces choses. Telle est la différence entre le sage et l'insensé : l'insensé pense que les choses sont comme elles apparaissent à la première émotion de l'âme, c'est-à-dire atroces et épouvantables, et ces premières émotions qui semblent justifier la crainte, l'insensé les approuve par son assentiment » (Gell. *NA*, XIX, 1, 15-20).

Le fait qu'une telle approche du vice soit sous influence stoïcienne ne doit pas conduire à supposer que Plotin la rejette ou s'en écarte : il paraît plausible au contraire qu'il n'ait rien à y redire. Mais c'est une nouvelle fois dans la réponse à la question : d'où cette faiblesse vient-elle en l'âme ? (14, 8) que Plotin s'éloigne radicalement de la doctrine stoïcienne. Pour y répondre, il s'appuie sur une analogie suggestive entre les désordres du corps et les vices de l'âme, analogie qui, elle, puise sa source dans le *Timée*. Il commence par comparer les maladies du corps et celles de l'âme en émettant l'hypothèse qu'elles aient toutes deux une cause commune, à savoir la matière (14, 12-13). L'analogie se précise un peu plus loin dans le chapitre :

> Si par conséquent cette faiblesse ne se trouve pas dans les âmes séparées de la matière – elles sont en effet toutes pures et, comme on dit, « ailées et parfaites », accomplissant la fonction qui est la leur sans rencontrer d'obstacle – il reste que cette faiblesse se trouve dans les âmes qui ont chuté, qui sont impures et qui n'ont pas été purifiées ; elle ne vient pas du fait que quelque chose leur a été enlevé, mais en raison de la présence en elles d'un élément étranger, comme, dans le corps, la présence de phlegme ou de bile[23].

La « pureté » de l'âme désigne ici la condition de la *psychê* qui vit séparée du corps, préservée « là-bas », dans l'intelligible. Notons que dans la psychologie de Plotin, cet état séparé de l'âme n'est pas incompatible avec la condition *présente* de l'âme incarnée[24] : il y a comme une scission interne à l'âme entre sa condition intelligible séparée, et son activité présente dans le corps. L'enjeu de la *katharsis* réside précisément dans la capacité du moi à vivre la vie même de l'intelligible, alors même que l'âme continue à être immergée dans le corps : c'est cette purification dont sont incapables les « âmes faibles ».

Cette incapacité se trouve assignée dans ces lignes à la présence en l'âme d'un « élément étranger » (ἀλλοτρίου παρουσία, 14, 24) analogue à ce que sont la phlegme ou la bile pour le corps. L'origine de cette image est platonicienne :

23 *Enn.* I.8 [51], 14, 19-24.

24 Plotin note ainsi dans le *Traité 6* : « Et s'il faut oser dire contre l'opinion des autres plus clairement ce que l'on pense, notre âme n'a pas plongé tout entière ici-bas, mais quelque chose d'elle reste toujours dans l'intelligible. Cependant, si la partie qui est dans le sensible domine, ou plutôt si elle est dominée et troublée, elle ne nous permet pas de percevoir les choses que contemple la partie supérieure de notre âme » (*Enn.* IV.8 [6], 8, 1-6). Le vice ne réside donc pas dans l'incorporation en tant que telle, mais plutôt dans le fait qu'une fois tombée dans le corps, l'âme se trouve dominée par les affects qui lui viennent du sensible et ultimement, de la matière.

dans la *République*, Platon opère l'analogie entre l'introduction des hommes paresseux et dépensiers dans la cité et la présence de la « phlegme et de la bile » dans le corps (VIII, 564b10). Mais c'est sans doute, on l'a dit, le *Timée* qui constitue la référence principale : « Si la bile reste enfermée à l'intérieur, elle provoque un grand nombre de maladies inflammatoires, dont la plus grave survient quand, se mêlant au sang pur, la bile modifie la disposition naturelle des fibres » (85c) ; et, plus loin : « Si la bile arrive à obtenir un triomphe total, elle parvient, après avoir pénétré jusqu'à la substance de la moelle et l'avoir brûlée à dénouer les liens qui y retiennent l'âme à la façon des amarres d'un bateau et elle lui procure la liberté » (85e, trad. L. Brisson)[25]. Le texte platonicien distingue ainsi différents niveaux de présence de la bile dans l'organisme, qui correspondent à des degrés divers de maladie, voire à l'événement de la mort, si la bile pénètre dans la moelle. Plotin paraît ainsi s'appuyer sur cette caractérisation physiologique de la bile dans le *Timée* pour dresser le parallèle avec la matière : celle-ci non seulement constitue le soubassement du corps, mais elle pénètre progressivement jusque dans l'âme elle-même et rend raison de sa faiblesse.

C'est très précisément dans l'affirmation de cette présence paradoxale de la matière à l'intérieur de l'âme que réside l'originalité de la problématisation plotinienne du vice, qui tranche avec toutes les définitions proposées par l'interlocuteur. Réduire le vice à un désordre du corps, à une certaine privation, à un obstacle ou à une faiblesse de l'âme, revient dans chaque cas à faire de la *kakia* soit une dimension extrinsèque à l'*ousia* de l'âme, soit un simple relâchement immanent. Dans la perspective plotinienne, le vice ne peut être considéré absolument, comme un événement réduit à lui-même : il s'agit de faire du vice l'effet d'un principe métaphysique. Le prix spéculatif à payer cependant est ce paradoxe d'une présence qui ne se manifeste que négativement. L'infiltration de la matière en l'âme ne s'éprouve que dans une forme de « contraction » (συσπειραθῆναι, 14, 47)[26] et d'incapacité de la *psychê* à exercer pleinement et totalement ce qu'elle est : la matière opère en effet un « rapt » (κλέψασα, 14, 48) qui signifie que l'âme se trouve dépouillée de sa capacité à penser et à exercer sa puissance intellective.

25 Sur l'importance de cette notion de bile dans la conception platonicienne des maladies du corps, voir Pigeaud 1981, 50-53.

26 Cette idée de la « contraction » vient du *Banquet*, 206d6 : l'être, à l'approche du laid, se contracte.

3 Vice total et mort de l'âme

La forme absolue du vice, que Plotin évoque au chapitre 13[27], va cependant au-delà de cette simple contraction et de cette impuissance de l'âme à exercer sa fonction propre. L'âme, gagnée totalement par l'influence de la matière, subit en effet une forme de transsubstantiation où elle perd son identité propre :

> Il faut distinguer la contemplation du mal en soi, propre à celui qui contemple, et la participation à ce mal, qui concerne celui qui est devenu mauvais. Il arrive en effet tout entier dans le « lieu de la dissemblance », là où il sera après avoir plongé en elle et chuté dans le « bourbier obscur ». Car si l'âme a totalement chuté dans le vice total (εἰς παντελῆ κακίαν), elle ne possède plus de vice, mais elle a échangé sa nature contre une autre, pire. Il a encore une dimension humaine en effet, le vice qui est mélangé à ce qui lui est contraire. L'âme meurt donc, pour autant qu'elle puisse mourir, et sa mort, alors qu'elle est encore immergée dans le corps, est de plonger dans la matière et de s'en emplir, et, une fois qu'elle est sortie du corps, de rester étendue là, jusqu'à ce qu'elle remonte et détourne d'une façon ou d'une autre son regard du bourbier. C'est bien cela « arriver dans l'Hadès et y dormir »[28].

En quoi consiste plus précisément cette chute totale et cet « échange de nature » (ἑτέραν φύσιν τὴν χείρω ἠλλάξατο, 13, 19-20) subi par l'âme lors de son immersion totale dans la matière ? Même si Plotin reste très allusif, j'avancerai l'interprétation suivante. La chute devient totale pour l'âme si même sa partie intelligible ne demeure pas « là-bas » (comme c'est le cas pour la condition courante de l'âme qui a pris corps), mais plonge elle aussi dans la *hylê*. L'âme perd dès lors sa nature propre : ce ne sont plus seulement les puissances sensibles qui se trouvent contaminées par leur commerce avec la matière, mais la raison elle-même se trouve corrompue par son contact avec le non-être

---

27 Notons cependant qu'au chapitre 9, Plotin avait déjà évoqué l'idée d'un « vice total » : « Le vice total nous ne le voyons pas, car il est sans limite » (9, 5-6). Dans une note relative à ce passage dans ma traduction, j'avais émis l'hypothèse que cette expression pouvait être lue comme une métaphore de la matière et non comme renvoyant à l'état éthique de l'âme (voir Lavaud 2010, n. 163). Je ne suis plus désormais de cet avis. Dans les deux passages du chapitre 9 et du chapitre 13, le « vice total » renvoie bien, comme je vais le montrer, à une situation extrême de l'âme qui a aboli son identité réelle intelligible, sous l'influence du mal en soi matériel et de la chute totale de la *psychê* que cette influence occasionne.

28 *Enn.* I.8 [51], 13, 14-25. Le contexte platonicien de ces lignes est fourni par le livre VII de la *République*, 533-534, où l'on retrouve les deux expressions « détourner son âme du bourbier » ainsi qu'« arriver dans l'Hadès et y dormir ».

matériel. L'échange de nature évoqué par Plotin signifie dès lors que l'âme se trouve définitivement exilée de sa vie « là-bas » et réduite à exister exclusivement « ici » : autrement dit, l'âme supérieure, rationnelle, est abolie, et comme absorbée par l'âme inférieure et sensible.

Cette chute totale entraîne alors une double conséquence. Tout d'abord l'âme devient parfaitement inhumaine. Ce qui caractérise en effet la forme humaine du vice est le « mélange » (μεμιγμένη τινὶ ἐναντίῳ, 13, 20-21) de vice et de vertu, ou encore le fait que l'âme ne fasse que « posséder » un vice : dans le langage de l'ontologie, cela veut dire que la *kakia* n'est encore qu'un accident par rapport à l'essence de l'âme. Lors de la chute totale cependant, ce rapport accidentel s'abolit, puisque c'est désormais l'*ousia* même de l'âme qui s'est laissé gagner par le vice. On peut pour illustrer ce processus de déshumanisation radicale, évoquer ce que dit Plotin de « l'homme véritable », dans le *Traité* 53, très proche chronologiquement du *Traité 51* :

> La bête sauvage est un corps qui a reçu la vie ; mais l'homme véritable est autre : il est pur de ces affections parce qu'il possède les vertus qui consistent dans l'intellection, lesquelles ont leur siège dans l'âme qui se sépare, soit dans l'âme en train de se séparer, soit dans l'âme qui est déjà séparée alors même qu'elle est ici-bas[29].

L'« homme véritable » s'identifie avec l'âme séparée et rationnelle, qui demeure tournée vers l'intelligible. Cela confirme que l'âme déshumanisée par le vice évoquée dans le chapitre 13 du *Traité 51* est une âme réduite à la vie sensible, devenue incapable de maintenir sa séparation avec tout ce qui relève de la matière.

La seconde conséquence de la chute totale est la mort de l'âme. Cette idée doit être interprétée avec précision. L'événement biologique de la mort signifie simplement pour Plotin la dissolution du composé et la séparation de l'âme d'avec son corps. Cela n'implique donc aucunement que *l'âme elle-même* meure. La mort qui advient à l'âme vicieuse est donc d'un autre ordre : elle n'est pas la cessation de la vie organique, mais elle est l'événement de la dissolution de la substance propre de l'âme, c'est-à-dire de son *ousia* intelligible. Mourir, précise Plotin, signifie « s'emplir de la matière » (πλησθῆναι αὐτῆς, 13, 23)[30]. Une

29 *Enn.* I.1 [53], 10, 7-10, trad. J.-F. Pradeau.

30 On peut faire l'hypothèse qu'en donnant une telle définition de la mort éthique de l'âme, Plotin a déjà ici en tête le parallèle avec la théorie platonicienne de la bile dans le *Timée*, qu'il exploitera quelques lignes plus loin au début du chapitre 14. Rappelons en effet que Platon soutient que la bile « en parvenant jusqu'à la substance de la moelle » (*Ti.*, 85e) provoque la mort du corps.

nouvelle fois, un tel « remplissement » ne saurait signifier une véritable présence positive de la matière en l'âme, ce qui pourrait vouloir dire par exemple que l'âme elle-même devient une réalité matérielle, à l'instar du corps. Tout à rebours, cette métaphore du remplissement doit être lue comme le signe d'une absence : la matière étant par elle-même non-être et privation, l'âme en laquelle elle s'immisce se trouve privée de son identité réelle, qui est son essence intelligible. L'âme meurt ainsi à elle-même, puisqu'elle est désormais réduite à ses fonctions corporelles et animales. D'une certaine façon, cette mort éthique, celle du vice total, constitue l'antithèse de la mort biologique : la seconde accomplit la déliaison de l'âme et du corps et son retour à sa condition séparée du sensible, quand la première annihile l'âme pure et intelligible et réduit la *psychê* à l'animalité du corps.

Pour mieux éclairer le contexte philosophique de cette expression de « vice total », très rare dans tout le *corpus* grec, j'avancerai deux références qui à ma connaissance n'ont jamais été mentionnées par les commentateurs du *Traité 51*. Cette expression a en effet tout d'abord un antécédent chez Plutarque, dans le contexte de la discussion aristotélicienne entre l'intempérance (ἀκρασία) et le dérèglement (ἀκολασία)[31] :

> Pour les mêmes raisons on s'imagine que l'intempérance (ἀκρασίαν) est quelque chose de moins grave qu'un vice, tandis que le dérèglement (ἀκολασίαν) est un vice total (παντελῆ δὲ κακίαν). Elle comporte en effet à la fois passion mauvaise et raison mauvaise (καὶ πάθος φαῦλον καὶ λόγον) : sous l'influence de la première l'homme est amené par l'appétit à se conduire honteusement ; sous l'influence de la seconde qui par perversion de jugement se joint aux appétits, il perd jusqu'au sentiment de ses fautes. L'intempérance au contraire, grâce à la raison garde son jugement droit, serait-elle emportée par une passion plus forte que la raison à agir à l'encontre de la raison. C'est par là qu'elle diffère du dérèglement[32].

Dans ce traité, Plutarque commente et reprend à son compte certains traits majeurs de l'éthique aristotélicienne. C'est dans ce contexte qu'il utilise l'expression de « vice total » pour désigner le dérèglement global de l'homme dont non seulement les passions sont excessives, mais dont la raison aussi se trouve déréglée et viciée, au point qu'il s'avère incapable de juger désormais

31 Faute de solution plus satisfaisante, je conserve les termes proposés par J. Tricot, dans sa traduction de l'*Éthique à Nicomaque*, pour restituer ἀκρασία et ἀκολασία.

32 Plut. *De la vertu morale*, 445d8-445e4, trad. Dumortier-Defradas 1975 modifiée.

de ce qui est juste et bon. Reprenant Aristote, il souligne que, dans cet état, l'homme perd conscience d'être fautif (445d12-e1). Je fais donc l'hypothèse que ce texte de Plutarque a pu exercer une influence sur l'usage plotinien de la conception du « vice total ». Dans les deux textes en effet, on trouve l'idée que ce qui caractérise cette forme de la *kakia* est non seulement le désordre de la partie affective et passionnelle de l'âme, mais aussi la corruption de la raison elle-même. Il s'agit pour Plutarque de distinguer cette forme maximale du vice de sa forme atténuée qui est l'intempérance où la raison se trouve préservée, mais simplement plus faible que la force des passions ; chez Plotin, la forme atténuée du vice se trouve « mélangée à ce qui lui est contraire », mélange que l'on peut interpréter comme impliquant d'un côté les passions, de l'autre la raison. En outre, l'idée d'une absence de conscience de la faute propre à l'homme déréglé coïncide avec l'affirmation plotinienne selon laquelle toute l'âme a désormais chuté, ce qui interdit par conséquent une réminiscence de sa vocation première et véritable.

La coïncidence entre les deux textes s'arrête cependant là. Il n'y a nulle part, dans le commentaire que propose Plutarque de l'éthique aristotélicienne, mention d'un principe absolu, mal en soi, qui puisse être exhibé comme cause principielle de ce « vice total » qui va jusqu'à s'introduire dans le cœur de la raison. Il reste néanmoins possible que ce soit le texte de Plutarque qui constitue l'origine de l'expression et la signification qu'elle prend chez Plotin.

Cette même expression revient sous la plume de Proclus, mais cette fois pour être critiquée :

> Platon dit dans le *Phédon* (66b8) qu'il est à craindre que nous ne possédions jamais une sagesse parfaite : elle manque à cause des « tracas infinis » que suscitent aux âmes les corps et le devenir qui nous est lié. D'un autre côté, même si nous sommes empêchés de tenir en perfection notre vertu propre par suite de l'addition de l'élément étranger, il est pourtant fatal, à cause de notre essence propre, qui est intellective, que nous n'ayons jamais à supporter en totalité le vice (παντελῆ τὴν κακίαν), qui nous étranger. Car l'âme est naturellement plus apparentée au bien qu'à son contraire. Peut-être d'ailleurs, si elle était totalement vicieuse (εἰ παντελῆ κακίαν ἔσχεν), serait-elle détruite, s'il est vrai que le mal est dans tous les cas destructif[33].

33 Proc. *In R.* II, 276, 21-277, 1, trad. A.J. Festugière 1970 modifiée.

Proclus s'appuie sur l'impossibilité d'atteindre une vertu parfaite, mentionnée dans le *Phédon*, 66b8, pour, symétriquement, insister sur l'impossibilité du vice total : l'âme qui serait dans cet état risquerait en effet de se voir intégralement « détruite » (ἐφθάρῃ, 276, 30). Il est probable, à mon sens, que Proclus ait ici à l'esprit le passage du chapitre 13 du *Traité 51* de Plotin cité plus haut, et qu'il s'en démarque consciemment[34]. Il faut, dès lors, clairement marquer l'écart entre la « mort » de l'âme que représente le vice total chez Plotin et sa « destruction » chez Proclus. La première suppose la perpétuation de la vie organique de l'âme dans le corps, mais l'annihilation de l'âme en tant que puissance supérieure et intelligible ; la seconde ne s'en tient pas à la simple chute de l'âme première et supérieure mais suppose que l'extension absolue du vice implique la dissolution dans le non-être de la totalité de l'âme, ce que Proclus juge précisément impossible. L'écart entre ces deux interprétations du vice total vient de deux points de divergence doctrinale décisifs entre l'un et l'autre néoplatonicien. Tout d'abord, Proclus refuse, contre Plotin, que lors de sa chute initiale, une partie de l'âme humaine reste préservée « là-bas » quand l'autre a chuté dans le corps[35]. Dès lors, aux yeux de Proclus l'âme humaine tout entière se trouve bien « ici », dans le sensible. Alors donc que pour l'Alexandrin, le vice total signifie une « réduction » de l'âme à sa partie descendue, pour le Lycien il devrait entraîner l'annihilation intégrale de sa substance, puisque la séparation entre une partie intelligible transcendante et une partie sensible descendue se trouve désormais exclue. Or précisément, du fait qu'à ses yeux il est impossible que l'âme soit intégralement détruite, Proclus refuse cette idée d'une extension totale du vice. On peut en outre rattacher ce refus au second point de divergence : contrairement à Plotin, il ne réfère pas l'existence du vice à la matière envisagée comme principe métaphysique négatif, symétrique de celui du Bien. Dès lors que l'idée même d'un principe absolu, séparé, du mal se trouve refusée, l'hypothèse d'un vice total qui pourrait en constitue l'effet en l'âme devient caduque.

---

34 Proclus est revenu à plusieurs reprises sur sa critique de la conception plotinienne du mal. Il a consacré en particulier plusieurs paragraphes de son *De malorum subsistentia* à exposer et réfuter les thèses plotiniennes (§ 30-33 ; 37 ; 47). Sur cette critique, on consultera en particulier Opsomer 2001.

35 Proclus établit ainsi une distinction beaucoup plus nette et tranchée que Plotin entre les différents niveaux d'âmes. C'est précisément selon lui le propre de l'âme humaine que de séjourner *entièrement* dans le corps, en ne pouvant participer aux intelligibles que par la médiation d'images. Sur ce point voir par exemple Steel 1978, 46-47, 69 et Opsomer 2006, 195-207.

La puissante articulation élaborée par Plotin dans le *Traité 51* entre le « mal en soi » qu'est la matière et le « vice total » qui serait une forme de mal radical en l'âme n'a donc pas rencontré d'écho immédiat dans l'histoire du platonisme. L'audace de Plotin qui subsume la question éthique du vice sous la problématique métaphysique d'un principe absolu du mal a du paraître excessive, et d'un prix philosophique trop élevé : l'ensemble de son système risque en effet de s'en trouver déséquilibré, et de pencher vers un dualisme menaçant la suprématie absolue et la pure principialité du Bien. Les successeurs de Plotin ont ainsi refusé d'introduire une symétrie métaphysique intégrale entre les participations au Bien et au principe du mal, entre la détermination vertueuse issue de l'intelligibilité des Formes et la négativité vicieuse effet du non-être matériel. On peut cependant reconnaître à l'Alexandrin une prise en considération de la profondeur du mystère du mal, inégalée dans les constructions métaphysiques de ses successeurs platoniciens.

Bibliographie

Blumenthal, H.J. 1971: *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Souls*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Dumortier, J. et Defradas, J. 1975: Plutarque, *Œuvres morales. Tome VII, 1ère partie*, texte édité et traduit par J. Dumortier avec la collaboration de J. Defredas. Paris: Les Belles Lettres.

Festugière, A.-J. 1970: Proclus, *Commentaire sur la* République, vol. 3. Paris: Vrin.

Harder, R. 1960: *Plotins Schriften*, Neubearbeitung von R. Beutler und W. Theiler, Bd V. Hambourg : Meiner.

Lavaud, L. 2008: "Matière et privation chez Alexandre d'Aphrodise et Plotin". *Les Études philosophiques* 86, 399-414.

Lavaud, L. 2010: Plotin, *Traité 51, Que sont les maux et d'où viennent-ils ?* In L. Brisson, J.-F. Pradeau (dir.), *Plotin. Traités 51-54*. Paris: Flammarion.

Narbonne, J.-M. 2001: *La métaphysique de Plotin*, deuxième édition revue et augmentée. Paris: Vrin.

Narbonne, J.-M. 2011: "The Controversy over the Generation of Matter in Plotinus: The Riddle Resolved?" In *Id. Plotinus in Dialogue with the Gnostics*. Leiden-Boston: Brill.

O'Brien, D. 1991: *Plotinus on the origin of matter: An exercise in the interpretation of the Enneads*. Napoli: Bibliopolis.

O'Brien, D. 1993: *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*. Leiden: Brill.

O'Meara, D. 1999: Plotin, *Traité 51*, Introduction, traduction, commentaire et notes. Paris: édition du Cerf.

Opsomer, J. 2001: “Proclus vs Plotinus on Matter (‘De mal. subs.’ 30-7)”. *Phronesis* 46 (2), 154-188.

Opsomer, J. 2006: “Proclus et le statut ontologique de l’âme plotinienne”. *Études platoniciennes* 3, 195-207.

Pigeaud, J. 1981: *Les maladies de l’âme*. Paris: Les Belles Lettres.

Steel, C. 1978: *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*. Bruxelles: Paleis der Academiën.

Voelke, A.-J. 1973: *L’idée de volonté dans l’ancien stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France.

CHAPITRE 14

Le vice comme *imitatio perversa* chez Augustin

Isabelle Koch
Aix-Marseille Université

La terminologie augustinienne du vice se décline en trois termes principaux. Le plus large, *vitium*, désigne toutes sortes de privations de bien, affectant aussi bien les natures douées de volonté et de raison que celles qui en sont dépourvues. Le *vitium* peut ainsi être purement physique (ce qu'on appellera plus tard le « mal de corruption »). *Vitium* peut aussi, bien entendu, être appliqué au mal éthique, et il désigne alors une disposition morale mauvaise (paresse, prodigalité, orgueil, avarice, etc.[1]) plutôt que l'acte commis selon de telles dispositions. *Peccatum*, lui, n'est employé qu'à propos du mal propre à la volonté, qu'elle soit humaine ou angélique, pour désigner un mal commis et par suite répréhensible. Il nomme ainsi sans ambiguïté le vice moral, s'appliquant au sens premier à l'acte vicieux, mais aussi à la disposition qui est telle (en particulier lorsqu'il nomme le « péché originel », état de la nature humaine physiquement et moralement amoindrie, consécutif à la Chute[2]). Enfin *concupiscentia* a même extension que *peccatum*, mais son usage diffère légèrement en ceci que la convoitise est souvent spécifiée par le type d'objets sur lequel elle porte. Cet usage s'illustre notamment dans le motif des trois convoitises, qui structure la réflexion augustinienne sur le vice autour de trois types de péchés définis par leurs objets propres – la « convoitise de la chair », qui désigne l'appétit pour les plaisirs sensuels ; la « convoitise des yeux » ou curiosité, qui nomme un désir vain de connaissance ; et la « convoitise du siècle » ou orgueil, qui consiste en une surestimation de soi et un amour de son propre pouvoir[3]. *Concupiscentia*

1 Cf. les listes de vices en *Conf.* II 13 ou *De civ. D.* XXII 22, 1-4. Les textes d'Augustin cités sont issus des *Œuvres de saint Augustin*, Bibliothèque Augustinienne. Turnhout : Brepols Publishers (abrégé BA). *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, 1949 : BA 1. *De libero arbitrio*, 1999[3] : BA 6. *De vera religione*, 1982 : BA 8. *De diversis quaestionibus LXXXIII*, 1952 : BA 10. *De doctrina christiana*, 1982 : BA 11. *Confessiones*, 1962 : BA 13-14. *De Trinitate*, 1955 : BA 15-16. *De civitate Dei*, 1959-1993 : BA 33-37. *De Genesi ad litteram*, 1972 : BA 48-49. *De Genesi contra Manicheos*, 2004 : BA 50. *Contra Faustum Manichaeum*. In : Migne, J.-P. 1844-1855 : *Patrologie latine*. Paris : Garnier, vol. 42. Les textes cités sans indication de traducteur sont donnés dans une traduction personnelle.

2 Sur ce double usage, cf. *De lib. arb.* III 54.

3 Cf. l'étude ordonnée des trois convoitises en *Conf.* X : *concupiscentia carnis*, 41-53 ; *curiositas*, 54-58 ; *superbia*, 59-64. Sur la formation de ce thème, qui apparaît dans le *De moribus* (I 36-38) et le *De Genesi contra Manicheos* (I 40, II 26-27, II 40), et sur le caractère

 | DOI:10.1163/9789004432390_016

est parfois relayé par des termes voisins, *cupiditas*[4] ou *libido*[5], qui peuvent être employés absolument ou appliqués aux trois types d'objets visés par un désir vicieux – *voluptas*, *spectaculum*, *excellentia*[6].

Dans les pages qui suivent, je m'attacherai à dégager, derrière cette répartition des vices en trois, les concepts par lesquels Augustin les unifie. S'il est en effet sensible à leurs différences (par exemple en donnant une primauté à l'orgueil), il est soucieux de les penser sur un même modèle. Ce souci est appelé par son idée générale que le vice ne vient pas des objets qui tentent la volonté, et qui sont les seules causes de la différenciation des trois vices, mais de la volonté elle-même, en tant qu'elle se rapporte à ces objets d'une manière mauvaise. L'analyse de la façon dont la volonté devient vicieuse mobilise plusieurs concepts importants qui seront au centre de cette étude, et qui servent à construire la notion d'imitation perverse, par laquelle Augustin pense fournir l'explication la plus fondamentale du péché.

1 *Aversio a Deo* : l'inversion des préférences

La première condition du vice moral est la mise en jeu de la volonté. Seul un acte commis volontairement, par exercice du libre arbitre de l'agent, peut être vicieux. Que le libre arbitre de la volonté soit « ce par quoi chacun pèche »[7] suscite évidemment une question sur la valeur de cette faculté, principe de tous les vices. Au livre II du *Libre arbitre*, Évodius souhaite ainsi qu'Augustin lui « prouve que la volonté libre est quelque chose de bon »[8], là où le caractère vicieux de ce qu'elle produit pourrait conduire à en douter.

Pour établir cette preuve, Augustin propose de considérer la place de la volonté à l'intérieur d'une tripartition des biens, où il distingue les catégories

systématique voire obsessionnel (Labhardt 1960, 222) qu'Augustin lui a donné, cf. Du Roy 1966, 343-353. Augustin combine un héritage philosophique, qui remonte ultimement à la tripartition platonicienne de l'âme (Du Roy 1966, 44, n. 3), et une citation scripturaire (*I Jean* 2, 16 : « concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et ambitione saeculi »).

4 P. ex. en *De Trin.* IX 13.

5 En *De civ. D.* XIV 15, Augustin signale que *libido* est « un terme général qui désigne tout désir » et qui, spécifié par un complément au génitif, s'applique à divers appétits vicieux : le désir d'argent (*libido habendi pecuniam*), le désir d'avoir le dessus (*libido vincendi*) ou le désir de se glorifier (*libido gloriandi*). En revanche, employé sans complément, *libido* est le plus souvent réservé au désir sexuel (*ibid.* 16). C'est pourquoi, pour désigner les désirs autres que sexuels, Augustin préfère souvent les mots *cupiditas* ou *concupiscentia* qui, même sans complément, gardent un sens général.

6 *De vera religione* 69 : « […] cupiditati triplici, vel voluptatis vel excellentiae vel spectaculi ».

7 *De lib. arb.* II 47.

8 *Ibid.* 49.

suivantes : grands biens, petits biens et biens moyens. Les grands biens sont ceux qui ne peuvent être altérés et qui sont toujours bons. Parmi les dispositions humaines, sont de grands biens celles dont on ne peut faire mauvais usage (les vertus, la sagesse). Justice, prudence, tempérance ne peuvent exister sans être accompagnées de droite raison (*recta ratio*) ; aussi, parce que « personne ne peut mal user de la droite raison »[9], aucune de ces vertus ne peut elle-même faire l'objet d'un mauvais usage, et c'est « par elles » que l'on vit droitement. Les *minima* consistent en certaines propriétés des corps (ainsi leur beauté) et sont des biens dont on peut se passer pour vivre honnêtement : leur absence ou leur altération n'affecte en rien notre capacité à mener une vie droite. Enfin, les *media bona* rassemblent les facultés de l'âme sans lesquelles on ne peut vivre droitement (puisque toute action morale, bonne ou mauvaise, suppose leur mise en œuvre) mais dont la possession ne suffit pas à garantir la rectitude de la vie, puisqu'on en peut user bien ou mal.

Une fois déployée la triple distinction des biens par lesquels on vit droitement, des biens sans lesquels on vit droitement et des biens sans lesquels on ne peut vivre droitement, Augustin classe la volonté libre dans la dernière catégorie : elle est condition *sine qua non* de la rectitude morale, mais condition non suffisante puisque, étant un *medium bonum*, elle est ambivalente, pouvant produire des actions droites et des actions vicieuses. Cette classification suscite une nouvelle question d'Évodius, qui permet de spécifier l'ambivalence de la volonté. Comment la volonté, qui est ce par quoi nous usons bien ou mal des biens dont il est possible de mal user (les *minima* et les *media*), peut-elle être classée elle-même parmi les choses dont, par elle, nous usons bien ou mal ? La réponse consiste à dire que son ambivalence ne lui vient pas d'un principe autre qu'elle (comme il en va des *minima bona*, telle la beauté des corps, dont je peux faire bon usage par la louange, mauvais usage par la *concupiscentia carnis*) : la volonté est elle-même principe de l'usage ambivalent dont elle fait l'objet. Elle est ce par quoi nous usons des choses, et qui, dans cet usage, use aussi d'elle-même :

> Ne t'étonne donc pas, si nous usons du reste des choses par notre volonté libre, que nous puissions user de la volonté libre elle-même par elle-même ; de sorte que la volonté qui use du reste use en quelque manière d'elle-même, tout comme la raison, qui connaît aussi le reste des choses, se connaît elle-même[10].

---

9 *Ibid.* 50.
10 *Ibid.* 51.

Là où les *minima bona* peuvent se prêter à un usage droit ou à un usage vicieux parce qu'ils sont des objets offerts à nos choix et à nos actions, la volonté, elle, peut faire l'objet d'un double usage parce qu'elle est elle-même le sujet de ces usages opposés. Autrement dit, son ambivalence dérive de sa réflexivité, comme le marque l'analogie faite avec la raison. Il y a une réflexivité théorique de la raison, en tant que, faculté de toute connaissance, elle possède en outre la capacité de se prendre elle-même pour objet de connaissance. De même, il faut reconnaître une forme de réflexivité pratique de la volonté, qui, usant de tout le reste, use aussi « en quelque manière d'elle-même ».

Une fois l'ambivalence pratique de la volonté reconnue et fondée sur sa réflexivité pratique, la détermination structurelle du vice peut progresser par l'examen des modalités du mauvais usage du libre arbitre. Qu'est-ce que mal user de la volonté ? Le péché est défini par une orientation du vouloir, non pas vers un mal – de façon très classique, Augustin n'envisage pas qu'on puisse vouloir le mal – mais vers des biens autres que ceux qui devraient être visés. Cette analyse développe de nouvelles distinctions au sein de la classe des biens :

> La volonté, donc, en adhérant au bien commun et immuable, obtient les biens de l'homme qui viennent au premier rang et qui sont grands, alors qu'elle-même est un certain bien moyen. Mais la volonté qui s'est détournée du bien immuable et commun, et qui s'est retournée vers son bien propre, ou vers un bien extérieur, ou vers un bien inférieur, pèche[11].

Le bien commun et immuable est Dieu, et l'adhésion à ce bien désigne l'orientation par laquelle la volonté aime Dieu et observe ses préceptes. Le bien propre est le soi individuel lui-même, mon âme et ses facultés et activités, puisque « se tourner vers le bien propre » est ici une manière assez abstraite mais bien reconnaissable de désigner l'orgueil, régulièrement décrit chez Augustin comme un amour-propre qui refuse d'être soumis à une autre autorité que la sienne, y compris à celle de Dieu malgré la prééminence ontologique du Créateur sur toute créature[12]. Le bien extérieur est déterminé par opposition

11 *Ibid.* 53.

12 Cf. p. ex. *De civ. D.* XIV 13 : « Mais qu'est-ce que l'orgueil, sinon le désir d'une élévation pervertie ? Car est pervertie l'élévation dans laquelle l'âme abandonne le principe auquel elle doit s'attacher, pour devenir et être à elle-même, en quelque sorte, son propre principe. C'est ce qui se produit lorsqu'elle est trop satisfaite d'elle-même. Et en vérité, son autosatisfaction en vient à cet excès lorsqu'elle se détache de ce bien immuable dans lequel elle devrait placer sa satisfaction plutôt que de la placer en elle-même ». Même analyse à propos de Lucifer, « fameux ange orgueilleux, et pour cette raison envieux, détourné de Dieu par le même orgueil qui l'avait tourné vers lui-même et préférant, par une sorte de

au bien propre : les biens extérieurs sont les biens propres à autrui, qui par définition ne me sont pas propres puisqu'ils appartiennent à un autre. La *conversio* vers les biens extérieurs est donc la curiosité, ce désir malsain de prendre connaissance de tout et de nous mêler de ce qui ne nous regarde pas[13]. Enfin, les biens inférieurs désignent les corps, réalités bonnes en tant que créées mais ontologiquement inférieures à l'âme par laquelle nous nous y intéressons, et qui suscitent la convoitise charnelle, incluant les tentations du sexe, du goût, de l'odorat, etc.

La volonté use mal de ces biens lorsqu'elle se tourne vers eux comme objet central ou exclusif de son attachement :

> Elle se retourne vers son bien propre quand elle veut appartenir à sa propre puissance ; vers un bien extérieur, quand elle s'applique à connaître les biens propres des autres ou tout ce qui ne la regarde pas ; vers un bien inférieur, quand elle aime la volupté corporelle. Et ainsi l'homme, rendu orgueilleux, curieux et lascif, est accueilli par une autre vie, qui, en comparaison avec la vie supérieure, est une mort[14].

Se dégage ici un modèle valant pour tous les vices (la typologie de l'orgueil, de la curiosité et des désirs sensuels étant exhaustive pour Augustin) : il y a vice lorsque notre volonté se détourne de Dieu, cessant ainsi de viser le seul bien capable de nous offrir les grands biens de la vertu, et se tourne vers d'autres biens en les prenant pour fin. En fonction de la nouvelle fin visée (pouvoir personnel, louange, connaissance inédite, plaisir sensuel, etc.), le vice ainsi produit relève de l'orgueil, de la curiosité ou de la sensualité. Ce modèle est assez différent de celui – appelons-le platonico-aristotélicien – qui mobilise la distinction entre bien véritable et bien apparent. Dans le modèle augustinien, il n'y a que des biens véritables : étant créés par Dieu, ils ne sauraient être de faux biens, ou des biens qui n'en sont pas vraiment ; mais ils ne sont pas tous de même degré, et se distribuent selon les trois catégories des grands, moyens et petits biens, dans une hiérarchie qui culmine avec le *summum bonum*. Ce modèle promeut une conception non substantielle du vice, où le mal éthique réside tout entier dans la préférence que la volonté accorde à un bien sur un autre, laquelle préférence définit le « mauvais usage » :

morgue pour ainsi dire tyrannique, se réjouir que des êtres lui soient soumis plutôt que d'être soumis », *De civ. D.* XIV 11.

13 Cf. *Conf.* X 54-58.

14 *De lib. arb.* II 53.

> Voici ce qu'il en est : ni les biens qui sont désirés par les pécheurs ne sont en aucune manière mauvais, ni non plus la volonté libre elle-même, dont nous avons découvert qu'il faut la compter au nombre de ces biens moyens ; mais le mal, c'est le détournement de la volonté loin du bien immuable, et son retournement vers les biens muables. Cependant, puisque le détournement et le retournement ne sont pas contraints mais volontaires, une peine de misère, méritée et juste, les suit[15].

Rassemblons les traits définitionnels importants fournis par ces textes du livre II du *Libre arbitre*. Le premier est la détermination du vice comme *aversio a Deo*. Cette détermination vaut de tout péché, c'est pourquoi elle peut en être considérée comme une définition très générale. Augustin l'utilise pour décrire le péché des anges (créatures spirituelles douées de raison et de volonté) et celui des humains ; et il l'applique aussi bien au premier péché humain, antérieur à la Chute, qu'aux péchés commis dans l'Histoire post-lapsaire. Par exemple, à propos des anges déchus :

> En vérité, lorsqu'on cherche la cause de la misère des anges mauvais, ils ont mérité ce qui leur est arrivé, parce qu'ils se sont détournés de celui qui est suprêmement et ils se sont retournés vers eux-mêmes, qui ne sont pas suprêmement. […] Voilà la première défaillance, le premier dénuement et le premier vice de leur nature, qui n'a pas été créée telle qu'elle soit suprêmement, mais telle cependant qu'elle puisse jouir de celui qui est suprêmement pour être heureuse, et telle que, détournée de lui, elle soit, non pas certes plus du tout, mais moins, et devienne malheureuse à cause de cela[16].

Le deuxième trait important est que l'*aversio* n'est pas un mouvement isolable : elle est toujours liée à une *conversio* vers un bien autre que le bien suprême dont la volonté se détourne. Cette solidarité invite à interroger l'articulation des deux mouvements, et l'éventuelle priorité de l'un sur l'autre. Se détourne-t-on de Dieu parce qu'on est attiré par les biens inférieurs ? Ou se tourne-t-on vers un bien inférieur parce qu'on se détourne de Dieu ? Les textes qui font usage des couples conceptuels *aversio atque conversio*, ou *ab illo aversi ad se conversi*, ne prennent pas vraiment position sur ce point. On peut toutefois remarquer qu'ils respectent toujours le même ordre dans la présentation de ces concepts : l'âme (ou la volonté) se détourne de Dieu *et* se retourne

15 *Ibid.*
16 *De civ. D.* XII 6.

vers les créatures. Cette conjonction signifie-t-elle une succession ? L'ordre de mention de l'*aversio* et de la *conversio* ne dit sans doute rien de plus que le fait que la volonté, en tant que faculté donnée par Dieu à certaines créatures, est bonne[17], et ne devient mauvaise que par l'usage qu'on en fait, ou qu'elle fait d'elle-même. Ontologiquement et originairement, la volonté est orientée vers Dieu, c'est-à-dire qu'elle ne lui préfère rien, et elle a été donnée aux anges et aux hommes pour qu'ils en usent en lui conservant cette orientation (*i.e.* en obéissant à Dieu). Cette originarité, qui assigne avant tout une destination morale au vouloir, pourrait éventuellement être comprise comme livrant en outre une indication chronologique sur les étapes du péché uniquement dans le cas du premier péché, qu'il s'agisse de celui de l'ange ou de celui d'Adam. Dans tous les autres cas – qui sont aussi les cas ordinaires, et donc ceux qui intéressent le plus une exploration globale des vices dans les éthiques anciennes –, la doctrine du péché originel exclut qu'une existence humaine commence par une orientation vertueuse du vouloir. Il est donc impossible, dans ces cas ordinaires, que la conjonction de l'*aversio* et de la *conversio* désigne deux étapes successives que chaque volonté traverserait, l'une à la suite de l'autre.

Le troisième trait est que l'idée d'inversion des préférences est si centrale dans l'éthique augustinienne qu'elle permet de définir vertu et vice :

> Ainsi en va-t-il pour chaque créature. Bien qu'elle soit bonne, elle peut être aimée bien comme mal : bien si l'ordre est gardé, mal si l'ordre est perturbé. [...] D'où il me semble qu'une définition rapide et vraie de la vertu est : l'ordre de l'amour[18].

Symétriquement, une définition « express » du vice peut ainsi s'énoncer : le vice est le désordre de l'amour, il est un amour dont les objets sont mis sens dessus dessous par la préférence que la volonté accorde à tel sur tel autre[19]. Le caractère vicieux de ce désordre tient au fait que la volonté contrarie dans ses préférences la hiérarchie naturelle des êtres par laquelle Dieu a ordonné sa

17 *De civ. D.* XIV 11 : « Comme il est écrit, Dieu a fait l'homme droit et, par là, doté d'une volonté bonne. En effet, il ne serait pas droit s'il n'avait pas une volonté bonne. Par conséquent, la volonté bonne est l'œuvre de Dieu ; c'est doté d'elle que l'homme a été fait par lui ».

18 *De civ. D.* XV 22. Voir aussi *Sermo XCVI* 1 : « Pour régler sa vie, il ne faut avoir soin que de régler son amour ». En *De doctrina christiana* I 28, le vertueux est défini par son *ordinata dilectio* ; sur cette notion, voir Holte 1962, 262-267.

19 Sur la proximité des concepts d'*amor* et de *voluntas* chez Augustin, cf. *De Trin.* XI 9 ; XIV 8 ; XV 12 ; XV 41 ; Rist 1994, 148-157. La volonté n'est pas une faculté qui, distinguée de l'amour ou du désir, l'orienterait vers un objet et assurerait sa qualification morale ; la volonté *est* désir, *est* amour, et c'est comme telle qu'elle est dite bonne ou mauvaise.

création, désobéissant ainsi à la loi éternelle. Cette opposition à la loi éternelle définit le péché dans les diverses formes qu'il peut prendre, action, parole ou désir :

> Le péché est donc un acte, une parole ou un désir qui va contre la loi éternelle. Or la loi éternelle est la raison divine ou la volonté de Dieu, qui ordonne de conserver l'ordre naturel et défend de le perturber[20].

Dans de nombreux passages, Augustin exprime cette inversion des préférences à l'aide d'un autre couple conceptuel : celui de l'usage et de la jouissance, de l'*uti* et du *frui*. Ces notions permettent de décrire de façon plus fine et plus complexe la dialectique de l'*aversio* et de la *conversio*. Si la vertu et le vice désignent deux façons de préférer ou d'aimer – l'une ordonnant ses préférences selon une hiérarchie ontologique qui va de Dieu aux corps, l'autre s'attachant aux différents biens au rebours de cet ordre –, l'usage et la jouissance, eux, désignent deux façons de vouloir, c'est-à-dire deux façons pour la volonté de se rapporter à une fin. Pour Augustin, toute volonté vise une fin (un bien qu'elle se propose d'atteindre), mais elle peut la viser soit comme constituant un moyen vers un autre bien (le bien immédiatement visé étant alors bon en tant qu'utile pour parvenir à une fin plus ultime), soit comme une fin ultime (un souverain bien). La première manière de viser une fin, Augustin l'appelle *usus*, et la seconde, *fruitio* :

> Et je n'ignore pas que, au sens propre, la jouissance est jouissance de celui qui jouit, et l'usage, usage de celui qui use de quelque chose ; et il semble que la différence soit la suivante : nous disons « jouir » de quelque chose lorsque cette chose nous plaît par elle-même sans devoir être référée à autre chose, tandis que nous disons « user » de quelque chose lorsque nous la recherchons pour une autre[21].

Ou encore : « Jouir, en effet, c'est s'attacher par amour à une chose pour elle-même, tandis qu'en user, c'est référer ce dont on aura usé à ce que l'on aime, en vue de l'obtenir »[22]. Ce couple de notions, d'inspiration stoïcienne et

---

20 *Contra Faustum Manichaeum* XXII 27. Au péché s'oppose le comportement de celui qui « préfère, par un amour ordonné, les choses meilleures aux inférieures » (*ibid.* 28). Sur les rapports entre *ordo* et *peccatum*, voir Bouton-Touboulic 2004, 291-317.

21 *De civ. D.* XI 25.

22 *De doctrina christiana* I 4.

sans doute repris de Cicéron[23], permet de préciser la dialectique de l'*aversio* et de la *conversio*. On pourrait penser que, si le vice est *aversio a Deo*, la vertu doit consister à inverser l'inversion, et donc à se détourner des biens muables pour ne prendre pour fin que le bien immuable. Mais ce n'est pas le cas. De fait, Augustin considère avec une certaine méfiance les solutions ascétiques qui prônent le simple rejet des biens muables pour atteindre la vertu. C'est pourquoi il interprète l'inversion des préférences d'une façon plus fine que ne le suggère l'image du « sens dessus dessous », et la comprend plutôt comme une interversion entre l'usage et la jouissance :

> Nous disons donc que nous jouissons de ce à quoi nous prenons plaisir. Nous usons de ce que nous référons à ce à quoi plaisir est pris. C'est pourquoi toute perversion humaine, qui est aussi appelée vice, consiste à vouloir user de ce dont on doit jouir et à vouloir jouir de ce dont on doit user. Et, à l'inverse, toute mise en ordre, qui est aussi dénommée vertu, consiste à jouir de ce dont on doit jouir, et à user de ce dont on doit user. Or, ce dont on doit jouir, ce sont les choses honnêtes, tandis que ce dont on doit user, ce sont les choses utiles[24].

Le vice est donc une manière de jouir et d'user des biens à contre-temps, et la *perversio* ne dit rien d'autre, au sens littéral du mot, que l'interversion entre usage et jouissance : « La vie humaine vicieuse et coupable n'est rien d'autre que la vie usant mal et jouissant mal »[25]. C'est pourquoi il ne s'agit pas, pour devenir vertueux, de fuir le muable, par une vertu ascétique de style platonicien. Il s'agit de s'y attacher *d'une certaine manière*, en visant les différents biens dans un système qui les réfère les uns aux autres, et où le seul bien aimé pour lui-même est Dieu. En un passage de *La Trinité*, distinguant deux formes d'amour sous les termes de *cupiditas* et de *charitas*, Augustin précise ainsi que la créature peut être objet de ces deux amours, et non de la seule *cupiditas* :

23 Cf. *De diversis quaestionibus LXXXIII*, Q. 30, qui distingue l'*honestum* « désirable pour lui-même » et l'*utile* « référé à autre chose ». Ce sont les termes par lesquels Cicéron, en *Fin.* III 21-22, exprime la distinction stoïcienne entre le bien et les préférables, c'est-à-dire entre ce qui est « à rechercher pour lui-même » (*propter se expetendum*, qui traduit αἱρετόν) et ce qui est « à sélectionner » (*seligendum*, qui traduit λεπτόν). Sur les affinités entre la théorie stoïcienne de la motivation et celle d'Augustin, cf. Holte 1962, 201-203, 272-273 ; Rist 1994, 168 ; Koch 2019, 25-29.

24 *De div. Qu. LXXXIII*, Q. 30.

25 *De Trin.* X 13.

> Non que la créature ne doive pas être aimée, mais, si cet amour est référé au Créateur, il ne sera plus avidité mais charité. En effet, c'est lorsque la créature est aimée pour elle-même qu'il y a avidité. Elle ne constitue pas alors une aide pour celui qui en use, mais corrompt celui qui en jouit[26].

Bref, la volonté détermine le type d'amour, louable ou blâmable, par lequel nous nous attachons aux choses créées ; ce rôle déterminant lui vient de son ambivalence ; et cette ambivalence peut s'analyser soit en termes éthiques (vouloir bien, vouloir mal) soit en termes structurels (user et jouir de ce dont il faut user et jouir, user de ce dont il faut jouir et jouir de ce dont il faut user).

2 *Unde peccatum ?* L'inversion de l'imitation

Les concepts exposés – typologie des biens, *aversio* et *conversio*, usage et jouissance, référence *ad aliud* et *ad seipsum* – permettent une définition formelle du vice, où ses différentes espèces trouvent à leur tour leur détermination par spécification du bien créé auquel la volonté s'attache en l'aimant et le recherchant *propter se* au lieu de le référer à Dieu. Toutefois, en comprenant le vice comme un mouvement de la volonté qui se détourne du seul bien digne d'être « choisi » au sens fort, c'est-à-dire visé pour lui-même et non référé à un bien plus estimé que lui, Augustin n'explique pas l'occurrence du vice. Penser le péché comme une interversion de l'usage et de la jouissance ne dit encore rien des causes d'une telle interversion, et invite à questionner la façon dont la volonté est ou se rend principe d'un tel mouvement.

On a déjà vu que ce mouvement peut être renvoyé à la volonté elle-même en tant que l'usage qu'elle fait des divers objets sur lesquels elle se porte possède une réflexivité pratique, c'est-à-dire enveloppe un usage du vouloir par lui-même. Si la volonté se détourne de Dieu, si elle lui préfère des biens ontologiquement inférieurs, usant de ce dont elle devrait jouir et jouissant de ce dont elle devrait user, c'est parce qu'elle use mal d'elle-même, et ainsi se rend mauvaise :

> Lorsqu'en effet la volonté, abandonnant l'être supérieur, se retourne vers les inférieurs, elle est rendue mauvaise, non parce que ce vers quoi elle se retourne est un mal, mais parce que le retournement lui-même est pervers. Par conséquent, ce n'est pas la réalité inférieure qui a rendu la volonté mauvaise, mais elle a recherché la réalité inférieure d'une

26 *Ibid.*

manière dépravée et désordonnée, et pour cela elle s'est elle-même rendue mauvaise[27].

Renvoyer la volonté mauvaise à la volonté elle-même et à sa réflexivité pratique, est-ce là exhiber une cause ? Augustin dit à plusieurs reprises que, s'il y a une cause du mal de la volonté, elle n'est pas efficiente mais déficiente[28] ; ou que cette cause n'est pas une réalisation mais un défaut[29]. Plus modestement, il s'agit semble-t-il de repérer un commencement. Il est frappant de constater que la question de la cause première, appliquée au devenir mauvais de la volonté, glisse toujours à la question un peu différente de l'*initium* et de l'*incipere*. Dans les textes qu'Augustin consacre à l'*aversio a Deo*, expliquer pourquoi nous péchons, ou pourquoi Adam a péché, ou pourquoi certains anges ont péché est une recherche qui, faute de saisir une cause première de la perversion, s'infléchit rapidement vers le simple marquage d'un point de départ, c'est-à-dire d'une figure initiale du péché, qui se dessine toujours dans une histoire et à l'aide d'une narration : « Déchoir de ce qui est suprêmement vers ce qui est moins, *c'est cela, commencer à avoir* une volonté mauvaise »[30]. Le péché, on peut dire comment ça commence, ou comment ça a commencé, mais on ne peut expliquer pourquoi il advient.

Comme l'indique, en plusieurs passages déjà cités, l'alliance platonisante nouée entre le vice et le *minus esse*, c'est dans des textes néoplatoniciens qu'Augustin a cherché des concepts susceptibles d'aider son questionnement du principe – entre *causa* et *initium* – du péché. En particulier il adapte la notion plotinienne d'audace (τόλμα), présente dans le traité *Sur les trois hypostases qui ont rang de principes*, certainement lu par Augustin dans la traduction-adaptation latine de Marius Victorinus[31]. À propos des âmes qui, délaissant l'intelligible, sont venues dans des corps, Plotin écrit :

27 *De civ. D.* XII 6.

28 *Ibid.* : « Si on cherche en outre la cause efficiente de la volonté mauvaise, on ne trouve rien » ; *ibid.* 7 : « Que personne ne cherche donc la cause efficiente de la volonté mauvaise, car elle n'est pas efficiente, mais déficiente (*non efficiens sed deficiens*), parce qu'elle-même non plus n'est pas une efficience mais une déficience (*quia nec illa effectio sed defectio*) ».

29 *De civ. D.* XIX 11 : « Mais la première volonté mauvaise – puisqu'elle a précédé en l'homme toutes les œuvres mauvaises – a été, non pas une œuvre, mais plutôt une sorte de défaut par lequel l'homme s'est détourné de l'œuvre de Dieu pour se tourner vers ses propres œuvres ».

30 *De civ. D.* XII 7 (je souligne).

31 Sur la référence de la *superbia* augustinienne à la τόλμα plotinienne, cf. O'Connell 1963, 24-32 ; Du Roy 1966, 345.

> L'origine du mal pour elles, c'est bien l'audace, la génération, l'altérité première et le fait de vouloir s'appartenir à elles-mêmes. Chaque fois qu'elles croient jouir de leur indépendance, elles se servent du mouvement considérable qui leur est propre, elles se mettent à courir dans la direction contraire et se portent au plus loin de là-bas, en allant jusqu'à ignorer qu'elles en proviennent elles aussi[32].

Le traité *Sur la descente de l'âme dans les corps*, probablement connu lui aussi d'Augustin, précise en quoi cette course à l'opposé, qui détourne les âmes de l'intelligible et les emporte loin de lui, est ἀρχὴ ἀυταῖς τοῦ κακοῦ, « principe du mal pour elles » :

> Mais les âmes s'éloignent de ce tout que forme l'Âme pour devenir une partie et être leurs propres maîtres, et, comme fatiguées d'être avec une autre, elles se retirent chacune en elle-même. Lorsque l'âme fait cela pendant un certain temps, en fuyant la totalité et en s'écartant pour être séparée d'elle, et lorsqu'elle s'abstient de regarder vers l'intelligible, devenue une partie, elle s'isole, s'affaiblit, s'affaire, porte ses regards vers la partie […]. Elle se tient éloignée de la totalité et gouverne avec embarras son objet particulier, en s'attachant désormais à lui […][33].

Le parallèle avec un passage de *La Trinité* est frappant, dans un ouvrage pourtant rédigé bien des années après les lectures platoniciennes de 386 :

> L'âme, amoureuse de sa propre puissance, glisse du tout commun vers la partie privée ; et cet orgueil séparateur (dont on dit qu'il est « le commencement du péché »), alors qu'il aurait pu, en obéissant à Dieu, maître de sa créature dans la totalité, être gouverné de la meilleure façon par ses lois, en désirant quelque chose de plus que la totalité et en entreprenant de le gouverner selon sa propre loi, parce que rien n'est plus grand que la totalité, il est précipité dans le souci de la particularité et, en désirant ainsi quelque chose de plus grand, il est diminué[34].

32 Plotinus, *Enn.* V.1 [10] 1, 3-7, trad. Fronterotta, in Plotin. *Traité 10 (V, 1) Sur les trois hypostases qui ont rang de principes*, présentation et traduction par F. Fronterotta. In L. Brisson et J.-F. Pradeau (dir.) 2003. *Plotin. Traités 7-21*. Paris : Flammarion, GF.

33 *Enn.* IV.8 [6] 4, 10-20, trad. Lavaud, in Plotin. *Traité 6 (IV, 8) Sur la descente de l'âme dans les corps*, présentation et traduction par L. Lavaud. In L. Brisson et J.-F. Pradeau (dir.) 2002. *Plotin. Traités 1-6*. Paris : Flammarion, GF.

34 *De Trin.* XII 14. La suite du passage, comme les textes plotiniens mentionnés, décrit comment l'âme s'attache à son corps et doit s'en occuper plus que de toute autre chose, emprisonnée par cette préoccupation amoureuse.

La filiation entre la τόλμα plotinienne et la *superbia* augustinienne est également bien attestée par un passage des *Mœurs de l'Église catholique* qui décrit la *superbia* comme une « audace » (*audacia*) par laquelle l'homme « désire appartenir à son propre pouvoir »[35].

Ces textes plotiniens ont sans doute fourni à Augustin un modèle pour penser l'*aversio a Deo*, en particulier dans la période de crise, relatée au livre VII des *Confessions*, où il cherchait à développer une conception non substantialiste du mal. Il en opère une reprise assez fidèle, fondée sur les trois points suivants : le principe du mal est un mouvement de l'âme, qui se détourne de l'intelligible qu'elle contemplait (son « père » dans le *Traité 10*) pour se tourner vers elle-même puis de là vers les corps sensibles ; ce mouvement la plonge dans une vie malheureuse et conflictuelle ; enfin, cet état malheureux contraste avec sa félicité initiale. Mais cette reprise comprend aussi une différence importante. Augustin trouve dans la τόλμα plotinienne une figure narrative de la rupture volontaire d'un ordre originaire bon, mais il l'interprète comme un désir d'imiter Dieu[36]. Pareil motif est absent du récit plotinien. Loin de tout désir d'imiter Dieu, ce sont au contraire l'ignorance et la mésestime pour le dieu qui motivent la « course à l'opposé » des âmes, et aucune explication n'est donnée de cette ἄγνοια et de cette ἀτιμία, qui, s'amplifiant en « mésestime de soi » et admiration des « choses d'ici-bas », rend les âmes incapables de « “se mettre dans l'esprit” la nature et la puissance du dieu »[37].

Si Plotin ne cherche pas à expliquer pourquoi les âmes, qui contemplaient leur principe, en perdent la connaissance et l'estime, c'est parce que son mythe ne raconte pas un événement, mais rend intelligible une structure ontologique qui est nécessaire[38]. Dans la conception plotinienne de la réalité, la procession ne s'arrêtant pas à l'âme, elle produit aussi le monde sensible, qui doit être animé. Et cette nécessité n'est pas extérieure à l'âme mais tient à sa nature, qui est une « nature unique à puissances multiples »[39], et à son rang, inférieur à l'intelligible. Parce que certaines puissances psychiques ne peuvent s'exercer que dans un monde des corps, la nécessité de la descente audacieuse des âmes

35 *De moribus* I 20 : « suae potestatis esse cupit ». L'ouvrage est rédigé en 388, juste après la première lecture des *libri platonicorum*.

36 Dès le *De mor.* I 20 ce motif est présent : « Et s'il [l'homme] approche de Dieu autant que cela est possible par cette soumission qui le fait semblable à Dieu, il s'éloigne nécessairement de lui par l'audace de vouloir lui être plus semblable encore. Audace qui le détourne d'obéir aux lois de Dieu en lui donnant le désir d'être son propre maître, comme Dieu ».

37 *Enn.* V.1 [10] 1, 21, citant *Iliade* XV.566, trad. Fronterotta (je résume les lignes 8-21).

38 Conformément à la fonction didactique que Plotin attribue aux mythes, selon *Enn.* III.5 [50] 9, 24-29. Le mythe « opère d'une double manière : il introduit un devenir dans ce qui est éternel, il sépare en figures distinctes des aspects qui coexistent dans une même réalité », Hadot 1990, 245.

39 *Enn.* II.9 [33] 2, 6.

est fondée dans l'âme elle-même, en tant qu'elle est une réalité intermédiaire dans l'ordonnancement processif :

> Même si sa nature est double, intelligible et sensible, il est meilleur pour l'âme d'être dans l'intelligible ; cependant, il est assurément nécessaire qu'elle puisse participer aussi au sensible, puisque c'est là sa nature ; et elle ne doit pas s'irriter contre elle-même, si tout n'est pas ce qu'il y a de mieux, étant donné qu'elle occupe un rang moyen au sein des êtres[40].

En revanche, la nécessité de procéder hors de l'intelligible pour déployer toutes les δυνάμεις ψυχικαί n'a aucun équivalent dans l'exégèse augustinienne de la Chute. Car toutes les capacités humaines trouvent à s'exercer dans le paradis : Adam et Ève sont déjà des êtres corporels, sensibles, dotés de sentiments, d'intelligence, de langage, etc.[41] C'est pourquoi l'*aversio a Deo* augustinienne est beaucoup plus énigmatique que la descente des âmes chez Plotin : elle est radicalement contingente, n'étant fondée ni dans la nature de l'âme, ni dans une cosmologie, ni dans une métaphysique. Aussi je ferai l'hypothèse que l'introduction du schème de l'*imitatio perversa* dans l'analyse de la *superbia apostatica* est une manière, pour Augustin, de réduire cette contingence en fournissant une explication de l'*aversio*.

Appliqué à tout péché, ce schème opère à un niveau très fondamental, puisqu'il est commun à toutes les créatures volontaires (humaines et angéliques), et, pour l'homme, aux deux figures historiques de la volonté – dans son état prélapsaire, où la volonté dispose d'un libre arbitre plein et entier, et dans sa soumission au péché originel, où elle n'a plus qu'un arbitre mutilé. Pour comprendre les ressources explicatives de ce schème pour penser le vice, le texte qui, au livre II des *Confessions*, analyse le fameux épisode du « vol des poires » est d'une importance capitale. L'anecdote est connue, et de prime abord insignifiante : des gamins désœuvrés, traînant en bande, pillent un poirier de ses fruits puis, y mordant à peine, vont les jeter aux cochons. Augustin la considère avec une extrême sévérité :

> Moi, j'ai voulu commettre un vol, et je l'ai commis, sans être poussé par aucun manque, sinon par la pénurie de justice et le dégoût pour elle, et par le gavage d'iniquité. Car j'ai volé ce que j'avais en abondance, et de

40 *Enn.* IV.8 [6] 7, 1-6, trad. Lavaud.
41 Cf. Koch 2012, 26-34.

> bien meilleure qualité ; et je ne voulais pas jouir de ce que je recherchais par le vol, je voulais jouir du vol lui-même et du péché[42].

Cet acte vicieux paraît – c'est en cela qu'il est désigné comme remarquable, voire monstrueux – déroger à la structure intentionnelle normale des actes humains, qui cherchent tous, si criminels soient-ils, à atteindre des réalités perçues comme bonnes par l'agent. C'est cette dérogation qui justifie la rhétorique du pire que développe contre lui Augustin : ce petit larcin de jeunesse serait plus blâmable que nombre de délits pourtant plus graves et plus sévèrement punis par la loi, tel le meurtre d'un voisin par qui veut s'approprier sa femme ou sa maison, car dans ce cas le meurtrier aura agi parce qu'il convoitait l'épouse ou la demeure comme des biens. De cette logique normale de l'action, toujours finalisée par un bien, témoigne par exemple la pratique de l'enquête judiciaire, qui, face à un acte délictueux, cherche toujours le mobile (*qua causa factum sit*[43]) et le trouve dans tel ou tel bien que l'auteur du forfait a désiré obtenir. Aucun vice ne prend l'acte mauvais pour fin, mais le réfère toujours à autre chose qui en est la fin, et qui est un bien, certes inférieur mais néanmoins réel : « Catilina lui-même n'a donc pas aimé ses forfaits, mais quelque autre chose en raison de laquelle il les commettait », à savoir « prendre Rome, parvenir aux honneurs, au pouvoir, aux richesses »[44]. Dans le cas du vol des poires, en revanche, cette structure finalisée par un bien semble absente : les poires, réalités créées et donc bonnes, n'en constituent pas la fin, laquelle réside dans l'acte lui-même, soit le pur accomplissement du vol.

Le travail d'amplification rhétorique mené dans ces pages ne vise cependant pas à constituer ce larcin en exception. Il s'agit plutôt de faire émerger un autre niveau d'analyse de l'agir, qui de ce péché particulier sera ensuite étendu à tout acte. Plus précisément, il s'agit de découvrir, sous la logique psychologique et judiciaire standard, une formulation théologique de la motivation. C'est ici qu'est introduit massivement le thème de l'imitation perverse, comme ce qui seul peut expliquer un larcin préalablement rendu incompréhensible selon les catégories usuelles de la justice, et qui, au-delà, livre le sens véritable de tout vice.

La reformulation de l'*aversio a Deo*, référée à une imitation de Dieu qualifiée de *perversa*, se construit à travers des cas. L'orgueilleux veut s'élever jusqu'à être supérieur aux autres hommes, et c'est là sa fin immédiate ; mais pour accéder à la signification authentique de son vice, il faut référer cette fin à une

42 *Conf.* II 9.
43 *Ibid.* 11.
44 *Ibid.*

autre fin, qui est fin ultime du désir de supériorité : l'orgueilleux veut être supérieur aux hommes parce que Dieu est supérieur aux hommes, ce qui fait de la supériorité sur autrui une manière d'être « comme Dieu » – une *imitatio Dei*. Le puissant veut exercer sa cruauté pour inspirer de la crainte à autrui, mais il veut inspirer de la crainte à autrui parce que Dieu est l'être dont la puissance est la plus redoutable ; aussi la volonté d'être craint doit être reconnue comme volonté d'imiter Dieu. La même analyse est appliquée très soigneusement aux autres vices – le voluptueux cherche la douceur dans le plaisir charnel, parce que rien n'est plus doux que Dieu ; le curieux veut tout connaître, parce que seul Dieu est omniscient ; le paresseux évite le labeur, car ce n'est qu'en Dieu qu'est le repos ; l'avare veut avoir toujours plus, car seul Dieu possède tout, et de même pour sottise, luxe, prodigalité, envie, colère, lâcheté, tristesse, etc.[45] Dans chaque cas, la visée obvie d'un acte (de colère, d'avarice, etc.), qui suffit à en rendre compte aux yeux d'une logique seulement humaine, est reconduite (sans disparaître) à une visée plus profonde, pour laquelle la visée initiale se révèle n'être qu'un moyen. Cette visée plus profonde, qui échappe à l'agent lui-même et le meut à son insu, consiste à vouloir être comme Dieu, en l'imitant dans tel ou tel de ses attributs : la sagesse, la puissance, la douceur, etc. En d'autres textes, Augustin précise cette imitation en imitation de la Trinité : les différents vices imitent de façon pervertie telle ou telle personne divine, tandis que les vertus les imitent de façon droite. Il y a ainsi une double trinité de l'imitation, celle pervertie de l'*aversio*, et celle, louable, de la vertu[46] :

> À cause de cela, parmi les êtres qui ont été faits, lorsque les supérieurs se détournent vers les inférieurs, où est tout péché et tout ce qu'on appelle mal, la force imite la vertu, et la ruse, la sagesse ; mais lorsque ceux qui se sont détournés reviennent sur leurs pas et s'en retournent, la magnanimité imite la vertu et le savoir, la sagesse. Même Dieu le Père lui-même, les pécheurs l'imitent par leur orgueil impie, les justes, par leur pieuse libéralité. Enfin, le Saint-Esprit est imité par la cupidité des iniques et par la charité des justes[47].

En s'approfondissant en une inversion de l'imitation, l'inversion des préférences trouve donc une explication, sous la forme d'une motivation secrète. C'est parce qu'on cherche à être comme Dieu, mais de façon perverse, qu'on convoite un bien créé plutôt que Dieu lui-même, cherchant à jouir de ce dont

45 *Ibid.* 13.
46 *Contra Secundinum* 10 : « imitatione Dei […] illi vitiosa, illi laudabili ».
47 *Ibid.* Sur les diverses tentatives d'Augustin pour faire correspondre chaque convoitise à une personne en Dieu, cf. De Roy 1966, 353.

on devrait user. De ce point de vue, même le crime sans mobile apparent qui a suscité l'enquête du livre II des *Confessions* peut être réintégré au sein de la logique finalisée de toute action, sous condition d'y voir une finalisation théocentrée. Voler pour voler, pour le plaisir de faire ce qui est interdit, c'est vouloir imiter la souveraineté propre à Dieu :

> Ils t'imitent de travers, tous ceux qui se mettent loin de toi et se dressent contre toi. Mais même en t'imitant ainsi, ils indiquent que tu es le créateur de tout être et que, pour cette raison, il n'y a pas de lieu où l'on puisse s'éloigner complètement de toi. Qu'ai-je donc aimé, moi, dans ce vol, et en quoi, même de manière vicieuse et de travers, ai-je imité mon Seigneur ? Ai-je pris plaisir à agir contre la loi, au moins par ruse, parce que je ne pouvais le faire par souveraineté, de sorte que, captif, j'ai mimé une liberté estropiée en faisant impunément ce qui n'était pas permis, par une ténébreuse image de toute-puissance ? Le voilà, l'esclave qui fuit son maître et qui pourchasse une ombre[48].

C'est aussi ce point de vue téléo-théologique qui restitue au péché d'Adam une intelligibilité : nul mobile ne poussait Adam à pécher, lui qui avait à sa disposition tout ce qu'il voulait ; mais, réinterprété comme une imitation perverse, le premier péché trouve sa fin dans une *similitudo* de l'élévation propre à Dieu, seul à être *excelsus super omnia*[49].

Un dernier point reste à élucider : si tout usage de la volonté tend vers Dieu, *perverse* ou *recte*, puisqu'il est toujours motivé par l'imitation de Dieu, vertueuse ou vicieuse, à quoi tient la perversion de l'imitation elle-même ? Cette question, déjà posée plus haut et laissée en suspens, porte sur l'articulation entre *aversio* et *conversio* : se détourne-t-on de Dieu parce qu'on est attiré par les biens inférieurs, ou l'inverse ?

---

48 *Conf.* II 14.

49 Le péché adamique, d'après Augustin, relève de la *superbia*. En *De civ. D.* XIV 13, l'analysant comme tel, Augustin mentionne la double imitation, *laudabilis et perversa*, de l'orgueil et de l'humilité : « Ne semble-t-il pas y avoir une sorte de contradiction, dans le fait que l'élévation mène en bas, et l'humilité, en haut ? Mais une pieuse humilité rend soumis à qui est au-dessus ; or, il n'y a rien au-dessus de Dieu ; c'est pour cela que l'humilité élève : elle rend soumis à Dieu. Tandis que l'élévation, qui relève du vice, refuse de lui être soumise et déchoit de celui qui n'a rien au-dessus de lui ; aussi sera-t-elle abaissée ». On peut remarquer que l'*imitatio Dei* est suggérée par le texte même de la *Genèse*, mais comme imitation de la connaissance et non de la hauteur divine : « Alors le serpent dit à la femme : "Vous ne mourrez point ; mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront, et que vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal" » (*Gen.* 3, 4-5). Sur le péché d'Adam, voir également la contribution de D. Demange dans le présent volume.

3 *Temptatio, seductio, cupiditas*

Cette question revient à aborder la notion de tentation et à interroger ce qui la rend efficace. La doctrine générale d'Augustin sur ce point est que si l'illicite n'avait aucun attrait ni ne procurait aucun plaisir, personne ne pècherait. En témoigne le cas des bons anges, qui ne pèchent jamais, non parce qu'ils résisteraient plus vaillamment aux tentations, mais tout simplement parce que rien ne les délecte sinon Dieu. La *delectatio* que procure l'illicite ne constitue certes pas en elle-même la cause du vice, mais elle séduit la volonté, qui devient mauvaise lorsque, cédant à son attrait, elle en vient à jouir de ce dont elle devrait user, au lieu de rester ferme dans l'ordre correct de ses préférences :

> Si, en effet, rien de ce qui est illicite n'était délectable, personne ne pécherait. Pèche donc celui qui se laisse aller à une délectation illicite, au lieu de la réfréner. Or, l'illicite, c'est ce que prohibe cette loi par laquelle l'ordre naturel est sauvegardé. Mais s'il existe une créature raisonnable qui ne puisse se délecter de rien d'illicite, c'est là une grande question. Si elle existe, ce n'est assurément pas dans ce genre que l'homme a été fait [...]. En effet, la nature des bêtes ne pèche pas, parce qu'elle ne fait rien contre la loi éternelle à laquelle elle est soumise sans pouvoir en être participante. À l'inverse, la sublime nature angélique ne pèche pas parce qu'elle y participe d'une manière telle que seul Dieu la délecte, et elle obéit à sa volonté sans faire aucune épreuve de la tentation[50].

Le livre X des *Confessions* s'attache à comprendre comme s'exerce cette séduction, en une série de chapitres où Augustin se livre à un examen introspectif scrupuleux, pour établir un diagnostic précis de son état moral, c'est-à-dire un bilan de ses forces et de ses vulnérabilités à l'égard des trois convoitises. Un même modèle est appliqué à l'analyse de chacune d'elles, que je décris ici rapidement. Le point de départ est donné par l'expérience quotidienne : nos activités exigent de prendre des biens temporels pour objet de nos diverses volitions. Ainsi dans l'alimentation, activité rendue nécessaire par la corruptibilité de notre corps, nous avons affaire à des mets[51] ; dans les prières (Augustin est en train d'analyser son quotidien d'homme d'église), nous écoutons de la musique, qui aide à élever notre esprit vers les pieuses réalités dont parlent les psaumes[52] ; dans les fonctions sociales, nous inspirons la louange et la

50 *Contra Faustum* XXII 27.

51 *Conf.* X 44.

52 *Ibid.* 49.

crainte, par le pouvoir que nous exerçons[53]. La vertu consiste à user de ces biens, c'est-à-dire à les référer à une fin autre qu'eux, elle-même analysable comme l'image d'un bien véritable, c'est-à-dire d'une fin extra-temporelle qui doit être préférée à tout le reste. Mais ces biens, par l'attrait intrinsèque qu'ils possèdent, sont aussi des pièges, qui tendent sans cesse à se constituer comme fins ultimes du vouloir.

L'analyse de cette tension nous place exactement au moment où usage et jouissance s'inversent, c'est-à-dire au cœur de l'articulation entre *aversio a Deo* et *conversio ad creaturam*. Ainsi, au cours du repas :

> Tandis que je passe du malaise du besoin au bien-être de la satiété, dans ce passage même le nœud coulant de la convoitise me tend un piège. Car le passage lui-même est plaisir, et il n'y en a pas d'autre pour passer là où la nécessité force à passer. Alors que la santé est la raison du boire et du manger, s'y ajoute cependant, pour ainsi dire en accompagnateur, un dangereux agrément et, le plus souvent, il entreprend de lui passer devant, pour que se fasse en raison de lui ce que je déclare faire ou ce que je veux faire en raison de la santé[54].

La reconstitution des forces physiques, cause légitime du boire et du manger, demeure posée comme fin, mais est pervertie de but en prétexte, sous le masque duquel une autre volonté cherche à se satisfaire, dont la singularité est qu'elle ne vise que l'acte même de se nourrir. Ce modèle est ailleurs généralisé aux trois convoitises, par exemple dans un chapitre très important de *La vraie religion*. Même dans les vices, y rappelle Augustin, la volonté recherche un bien véritable, soustrait à l'altération et à l'entrave, tel qu'il ne peut exister qu'en Dieu :

> Que recherche la curiosité, sinon la connaissance, laquelle ne peut être certaine que si elle est connaissance des réalités éternelles et toujours identiques ? Que recherche l'orgueil, sinon la puissance, qui se ramène à la facilité d'action, que l'âme parfaite ne trouve que si elle est soumise à Dieu et tournée vers son règne dans une parfaite charité ? Que recherche le plaisir charnel, sinon le repos, qui n'existe que là où il n'y a plus aucun besoin ni aucune altération[55] ?

53 *Ibid.* 59.
54 *Ibid.* 44.
55 *De vera rel.* 101.

Mais en recherchant la certitude du savoir, la puissance sans entrave et le repos des sens, qui constituent autant d'images temporelles de biens éternels, l'âme agit, la volonté s'exerce, et dans cet exercice même dévie de la fin vers le moyen, du but vers l'acte qui y conduit. L'interversion de l'usage et de la jouissance est ainsi ce qui donne au vouloir un objet temporel infini, dans l'accomplissement réitéré de l'acte pour lui-même :

> Mais les malheureux qui méprisent le connu et s'enchantent de nouveautés ont plus de plaisir à étudier qu'à connaître, alors que la connaissance est la fin de l'étude. Ceux pour qui la facilité d'action ne vaut rien ont plus de plaisir à lutter qu'à vaincre, alors que la victoire est la fin de la lutte. Et ceux pour qui la santé du corps ne vaut rien préfèrent manger qu'être rassasiés, et préfèrent jouir de leurs organes sexuels que ne pas être affectés d'un tel ébranlement […] alors que la fin de chaque plaisir de cette sorte est de ne pas avoir faim ni soif, et de ne pas éprouver le manque de l'acte sexuel[56].

L'introspection des *Confessions* permet de préciser les conditions de cette incurvation du vouloir sur son propre exercice, immergé dans une temporalité qui n'est plus que pur devenir, coupée de sa référence mimétique aux fins éternelles. Il ne suffit pas que les biens temporels soient séduisants, même si leur caractère plaisant est une première condition. Que les mets soient savoureux à qui a faim, que la musique soit harmonieuse à qui s'en enchante, que la louange produise une image flatteuse de qui joue un rôle institutionnel important, voilà qui constitue autant de tentations mais qui n'explique pas que la volonté y cède. Entre la tentation et le consentement, par lequel la volonté se rend mauvaise en jouissant de ce dont elle devrait user, il y a ce qu'Augustin appelle la séduction, qu'il définit comme une certaine forme de persuasion[57] : être séduit, c'est être incliné à faire une action parce qu'on se laisse persuader qu'elle est bonne, alors qu'elle ne l'est pas[58]. L'introspection, elle, découvre une forme particulière de persuasion dans les trois tentations : la volonté y consent par une auto-persuasion, se trouvant à elle-même des raisons de rechercher

56 *De vera rel.* 102.

57 Sur ces trois étapes du péché, voir TeSelle 2001, 321-322. Selon lui, Augustin reprend un *topos* rhétorique qui articule l'éloquence autour de trois fins : enseigner, plaire, fléchir. La *Doctrine chrétienne* (IV, 27) cite cette distinction d'après *L'Orateur* de Cicéron (*Orat.* I 69 : *docere, delectare, flectere*).

58 *De Genesi ad litteram* XI 60 : « L'apôtre a appelé au sens propre séduction ce par quoi est jugé vrai ce dont on se laisse persuader, alors que c'est faux ».

comme objet de jouissance ce qui ne devrait être pour elle qu'un utile référé à un bien supérieur. Ainsi, dans les plaisirs de la table :

> Souvent une incertitude naît – est-ce encore le nécessaire soin du corps qui demande un soutien, ou bien est-ce la supercherie délicieuse de la convoitise qui en son nom demande un service ? À cette incertitude la pauvre âme se réjouit, et y prépare la protection d'une excuse, heureuse que n'apparaisse pas clairement ce qui suffirait à l'équilibre de l'état physique, afin de dissimuler sous un prétexte de santé une affaire de plaisir[59].

Dans la persuasion, l'esprit est trompé parce qu'il manque des connaissances ou tout simplement de l'intelligence qui lui permettraient de détecter la supercherie et de ne pas se laisser convaincre. C'est ainsi que le serpent a séduit Ève, selon Augustin commentant le *Genèse*[60]. Dans l'auto-persuasion, il y a un analogue du manque de savoir ou de compréhension : l'âme se dupe elle-même parce qu'elle est en mal de certitudes sur les règles de son action et, plus encore, sur ses propres motivations. Le livre X des *Confessions* est ainsi un long et récurrent aveu d'incapacité à identifier ce qu'Augustin veut véritablement, c'est-à-dire ce qu'il recherche *propter se*. La volonté à laquelle accède son interrogatoire est une volonté qui oscille sans cesse et de façon indistincte entre usage et jouissance des biens temporels, c'est-à-dire entre usage ordonné et usage vicieux des matières de notre existence. Ainsi, à l'audition des chants mélodieux, l'âme « flotte entre le danger du plaisir et l'expérience de l'utilité salutaire », incapable de tracer une limite claire : « C'est ainsi que dans ce domaine, je pèche sans m'en rendre compte, et je me rends compte après coup »[61]. De même pour la curiosité, qui nous captive par les futilités d'un bavardage : « Combien de fois, quand on nous raconte des futilités, d'abord nous faisons comme si nous les supportions pour ne pas offenser les faibles d'esprit, et ensuite, insensiblement, nous nous y intéressons de plein gré ! »[62]. De même, enfin, pour le plaisir que nous ressentons à être loués, ou le déplaisir

59 *Conf.* X 44.

60 *De civ. D.* XIV 11 : le serpent « adressa des paroles trompeuses à la femme, commençant, il va sans dire, par la partie inférieure de ce couple humain, afin de parvenir par degrés au couple entier, car il jugeait que l'homme ne le croirait pas facilement et qu'il ne se laisserait pas abuser en tombant dans l'erreur, mais qu'il serait abusé au moment où il céderait à l'erreur d'autrui ». Même exégèse en *De Gen. ad litt.* XI 58 : « Ne serait-ce pas à cause de cela, parce qu'il [Adam] n'y aurait pas cru, que la femme a été ajoutée, elle qui était d'une moindre intelligence ? »

61 *Conf.* X 50.

62 *Ibid.* 57.

qui nous saisit face à un blâme, ou à la louange d'un trait que nous n'apprécions pas chez nous-mêmes :

> Ainsi donc, de cela, ne suis-je pas incertain de moi-même ? […] Et est-ce que je suis ainsi, je l'ignore. Dans ce domaine, je suis moi-même moins connu de moi que tu ne l'es. Je t'en conjure, mon Dieu, révèle-moi moi-même à moi-même […]. Pour la seconde fois, que je m'interroge avec plus de soin. Si c'est l'intérêt du prochain qui m'émeut dans les louanges que je reçois, pourquoi suis-je moins ému si c'est un autre qui est injustement critiqué, plutôt que si c'est moi ? […] Est-ce que cela aussi, je l'ignore[63] ?

Aux questions à soi-même, qui demandent si j'use de la louange ou si j'en jouis, sans pouvoir délimiter de façon sûre ces deux usages de la volonté, Augustin répond par des spéculations psychologiques subtiles : peut-être est-ce du progrès moral d'autrui qu'il se réjouit, lorsqu'il a plaisir à s'entendre louer pour le bien qu'il a fait ; peut-être est-ce même du simple espoir d'un tel progrès ; peut-être est-il touché à proportion de son intérêt pour son prochain ; etc. Mais ces hypothèses n'épuisent en rien la question de la fin à chaque instant visée par la volonté, dont les sentiments de satisfaction et d'affliction ne constituent jamais que des symptômes difficiles à déchiffrer. Leur raffinement les rend finalement moins pertinentes que suspectes : « Je redoute beaucoup ce qui de moi est caché, *multum timeo occulta mea*, que tes yeux connaissent, mais pas les miens »[64]. C'est pourquoi l'hypothèse la plus convaincante, en dernière instance, est celle de l'auto-séduction : « La seule réponse qui reste encore est-elle que je me séduis moi-même et que je ne fais pas la vérité devant toi dans mon cœur et mon langage ? »[65].

De ces analyses, je tirerai quelques remarques conclusives sur ce que j'ai appelé la réflexivité pratique du vouloir. Elle est tout autre chose qu'un plein pouvoir de la volonté sur ses propres orientations, contrairement à la réflexivité théorique de la raison qui produira les certitudes du *cogito*. Loin de toute souveraineté, cette réflexivité engendre plutôt une oscillation structurelle et indépassable entre *usus* et *fruitio*, où la lutte contre la tentation peut être cela même par quoi la volonté y cède. L'analyse de l'orgueil est à cet égard paradigmatique : « [l'amour de la louange] me tente, même lorsque je l'accuse en moi,

63 *Ibid.* 61-62.
64 *Ibid.* 60.
65 *Ibid.*

du fait même que je l'accuse, *eo ipso quo arguitur* »[66]. S'il y a là quelque chose qui évoque la performativité du *cogito*, l'auto-accusation morale étant simultanément ce par quoi je tente de m'affranchir du vice et ce par quoi je m'y expose, les effets en sont diamétralement opposés. L'effort d'auto-connaissance de la *mens* conduit à découvrir que, dès qu'il pense, et quoi qu'il pense, « l'esprit est certain de lui-même », « certain de sa substance », et « se connaît même lorsqu'il se cherche »[67]. L'auto-analyse du vouloir, au contraire, laisse la volonté incapable de discerner si elle use d'un bien en vue d'un autre ou si elle ne tire pas plutôt plaisir de ce dont elle croit ou prétend user. Parce que tout usage du vouloir est imitation de Dieu, il y a bien une « certitude de la volonté »[68], et celui qui affirme vouloir être heureux ne peut être convaincu d'erreur, puisque toute volonté vise ultimement le seul bien qui seul rend heureux. Mais la distribution des volontés en imitations louables ou perverses, elle, fait plutôt partie des indiscernables et des *occulta sua* que chacun doit apprendre à redouter bien plus qu'à connaître : la volonté ne peut jamais être certaine de s'exercer comme *usus* plutôt que comme *fruitio*.

Bibliographie

Bouton-Touboulic, A.-I. 2004: *L'Ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes.

Du Roy, O. 1966: *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Paris: Études Augustiniennes.

Hadot, P. 1990: *Plotin. Traité 50*. Paris: Le Cerf, "Les écrits de Plotin".

Holte, R. 1962: *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris: Études Augustiniennes.

Koch, I. 2012: *Saint Augustin. La Cité de Dieu, livre XIV*. Nantes: Éditions Nouvelles Cécile Defaut.

Koch, I. 2019: "Augustin et l'usage du monde". *Cahiers philosophiques*, Hors-série, 23-44.

Labhardt, A. 1960: "*Curiositas*. Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion". *Museum Helveticum* 17, 206-224.

O'Connell, R.J. 1963: "The Plotinian Fall of the Soul". *Traditio* 19, 1-35.

66 *Conf.* X 63.

67 *De Trin.* X 16.

68 *De Trin.* XV 21. Dans ce passage, la certitude du « je vis » est opposée aux arguments académiciens tirés du rêve et de la folie. Augustin cherche ensuite d'autres affirmations aussi certaines et indubitables que le *vivo*, et en trouve deux qui mettent en jeu un *volo* : « volo beatus esse » et « errare nolo ».

Rist, J. 1994: *Augustine. Ancient thought baptized.* Cambridge: Cambridge University Press.

TeSelle, E. 2001: "Exploring the inner conflict: Augustine's Sermons on *Romans* 7 and 8". In F. van Fleteren & J.C. Schnaubelt (ed.), *Augustine. Biblical exegete*. New York/Washington DC./Baltimore/Bern/Frankfurt am Main/Berlin/Brussels/Wien/Oxford: Peter Lang, Collectanea Augustiniana, 313-345.

CHAPITRE 15

Fausses vertus et vrais vices : Augustin et la fin de la morale antique

Dominique Demange
Université Paris Nanterre

1 L'hérétique vertueux

> Supposons donc un homme chaste, tempérant, ni avare ni idolâtre, hospitalier, secourant les nécessiteux, ennemi de personne et nullement querelleur, patient, paisible, ne jalousant et n'enviant personne, sobre, frugal, et hérétique – nul ne doute aucunement que pour le seul fait d'hérésie, il ne possédera pas le Royaume de Dieu. Supposons un autre homme impudique, impur, luxurieux, avare ou même assez ouvertement adonné à l'idolâtrie, sorcier, ami de la discorde, querelleur, jaloux, emporté, séditieux, malveillant, ivrogne, débauché, et catholique : pour le seul fait qu'il est catholique, possédera-t-il le Royaume de Dieu, tout en commettant les crimes dont l'Apôtre dit en conclusion : *Je vous préviens comme je l'ai fait : ceux qui commettent de tels actes ne posséderont pas le Royaume de Dieu ?* Dire cela, ce serait nous leurrer nous-mêmes[1].

Ces lignes d'un traité anti-donatiste de saint Augustin suffisent, si besoin en était, pour nous rappeler que pour l'Evêque d'Hippone l'homme ne sera justifié que par la foi. « Jésus-Christ serait mort en vain, si, par un moyen quelconque, les hommes pouvaient, sans la foi en Jésus-Christ, acquérir la véritable foi, la véritable vertu, la véritable justice, la véritable sagesse »[2]. Vous pouvez bien être aimable, dévoué, mesuré dans toutes vos pensées et vos actes, faire preuve de la plus juste prudence au sens aristotélicien ou de la plus grande maîtrise

1 *De baptismo* IV, XVIII.25 (BA 29, 297-299). Les textes d'Augustin sont cités dans les éditions suivantes : Augustin d'Hippone, *Œuvres de saint Augustin*. Bibliothèque Augustinienne. Paris : Desclée de Brouwer, Turnhout : Brepols Publishers, 1936- (abrégé : BA) ; pour les textes non disponibles dans la Bibliothèque Augustinienne : Augustin d'Hippone, *Œuvres Complètes de saint Augustin, Évêque d'Hippone*, traduites et annotées par MM. Péronne, Vincent, Egalle et Charpentier, Texte latin et notes de l'édition des Bénédictins. Paris : Librairie de Louis Vivès, 34 vol., 1872-1878 (abrégée : Vivès).

2 *Contra Iulianum*, IV, c.3, n.17 (Vivès 31, 272a).

 | DOI:10.1163/9789004432390_017

des passions au sens stoïcien, si vous ne vivez pas de la vérité du Christ, vous vivez dans le péché, vous courez à votre perte. *Mutatis mutandis*, la condamnation paulinienne de tout salut par les œuvres[3] s'étend à la *praxis* de la vertu comme fin en soi. Si elle est uniquement recherchée pour elle-même, la vertu est illusoire.

Cette foi nécessaire au salut n'est évidemment pas une croyance ou adhésion superficielle, c'est un engagement de l'être entier (*ex toto corde, et ex tota anima et ex tota mente*[4]) par les préceptes de l'Évangile – aussi, bien entendu, le catholique débauché que nous dépeint Augustin a peu de chances, s'il persiste dans son mode de vie et ne se repend pas sincèrement, de passer les portes du Royaume des Cieux. Le cas de l'hérétique vertueux est évidemment plus choquant pour le lecteur moderne, mais aussi sans doute pour le philosophe de l'Antiquité. Un homme qui s'emploie à ce point à l'exercice de la vertu peut-il être damné à cause de ses seules opinions ? On aura noté qu'il s'agit bien d'un *hérétique* – or l'hérésie n'est pas un simple délit d'opinion. C'est un acte de séparation, conscient, de la communauté universelle des chrétiens, un refus d'admettre un point essentiel de la révélation. Aussi Augustin écrit-il ailleurs que « ceux qui défendent leur opinion, encore qu'elle soit erronée et perverse, sans animosité opiniâtre, surtout lorsque cette opinion n'est pas un fruit de leur audacieuse présomption, mais qu'elle a été héritée de parents séduits et entraînés par l'erreur, s'ils cherchent la vérité avec scrupule, prêts à se rendre à elle quand ils la connaîtront, ne doivent être rangés, d'aucune manière, parmi les hérétiques »[5]. On ne doit pas qualifier d'hérétique tout homme qui commet une erreur de jugement, car nous serions alors tous hérétiques ; la question est bien plutôt de savoir à quel moment ou à quel stade un individu peut être considéré – par son aveuglement devant les preuves manifestes de la vérité, par sa surdité à la parole qui la proclame clairement – comme persévérant dans l'erreur non par simple égarement ou mauvaise habitude, mais par un véritable attachement pervers. On ne naît pas hérétique, on le devient. C'est

3 Paul, *Ep. ad Rom.* 3, 28 : « … car nous tenons pour certain que l'homme est justifié par la foi, à l'exclusion des œuvres de la loi. »

4 Sur la lecture augustinienne du commandement de l'amour total (*Mt.* 22, 37 : le plus grand commandement de la loi est d'aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de tout son esprit) voir Holte 1962, chap. 20, 251-273.

5 *Ep.* 43, 1.1 (Vivès 4, 392). Le texte continue ainsi : « Si je ne vous croyais pas dans de telles dispositions, je ne vous adresserais peut-être aucune lettre. Quoique dans la crainte de voir les petits et les faibles entraînés à l'erreur, nous recommandions d'éviter l'hérétique enflé d'un odieux orgueil, et que son obstination à soutenir une mauvaise cause a rendu insensé, nous ne le repoussons pas quand nous croyons pouvoir le ramener à la vérité par un moyen quelconque. » Sur le problème de l'hérétique de bonne foi, voir *De baptismo* BA 29, note complémentaire n°3 p. 582-584.

un processus d'endurcissement du cœur, d'obstination dans l'erreur. Nul doute, par conséquent, que l'hérétique ne fasse croître des vices au fond de son âme et le donatiste, dont il est question ici, se reconnaît au péché d'orgueil et sa présomption à se proclamer pur devant Dieu[6]. L'hérésie est la source de vices, même si ceux-ci ne sont pas immédiatement visibles.

L'exemple n'en est pas moins frappant pour qui s'interroge sur la fonction des vices et des vertus dans l'éthique augustinienne. Cet hérétique, nous dit-on, promis aux tourments de l'enfer, est « un homme chaste, tempérant, ni avare ni idolâtre, hospitalier, secourant les nécessiteux, ennemi de personne et nullement querelleur, patient, paisible, ne jalousant et n'enviant personne, sobre, frugal » – et Augustin aurait pu ajouter toute une liste de vertus les plus classiques. Or on notera que toutes ces vertus ont pour caractéristique d'être visibles : l'hospitalité, la bienveillance, la prodigalité, la tempérance, la sobriété, la frugalité, la chasteté sont constatées, visibles, attestées dans la vie quotidienne et sociale. En particulier, Augustin s'est bien gardé d'ajouter à sa liste la vertu chrétienne suprême – l'humilité – car c'est précisément celle qu'un donatiste, selon l'Évêque d'Hippone, peut avoir de moins. Cet homme mène donc une vie d'*apparence* vertueuse par bien des facettes de son existence ; il pratique les vertus autant qu'on puisse le constater ; mais la vertu véritable consiste-t-elle dans la simple application ou pratique extérieure de principes et de lois morales ? Qui connaît vraiment cet homme, qui donne tant de *signes* de la vertu, pour savoir ce qu'il nourrit vraiment dans son cœur et dans quel état de santé se trouve son âme ? Enfin et surtout : peut-il y avoir vertu véritable, là où la pratique morale est motivée par une erreur ou un égarement complet sur le sens et la finalité de l'existence ?

2 Vraies et fausses vertus

À cette dernière question, Augustin répond par la négative. « Il n'y a de vertu véritable que celle qui tend vers une fin où réside ce bien de l'homme, tel qu'il n'y en a pas de meilleur »[7]. La connaissance et l'amour du souverain bien est ce à quoi aspire toute vertu authentique ; une vertu qui n'est pas animée par cet amour n'en est donc qu'une pâle imitation. Toute erreur sur la nature

6 *Psalmus contra partem Donati* (BA 28, 153) : « ces hommes tout remplis d'orgueil qui proclament leur sainteté ». Sur l'orgueil et le péché d'orgueil chez Augustin, voir la contribution d'I. Koch dans le présent volume.

7 *De civ. D.* V, XVII.4 (BA 33, 698) : « Neque enim est vera virtus, nisi quae ad eum finem tendit, ubi est bonum hominis, quo melius non est. »

du souverain bien, en tant qu'elle oriente l'existence humaine dans la mauvaise direction, n'ampute pas simplement l'individu de la possibilité d'un bonheur d'ordre supérieur – elle contamine, pervertit, ruine tous les degrés et formes inférieurs de la vertu. Cette idée est présente dès les dialogues philosophiques – les *Soliloques*, particulièrement, insistent sur cette interdépendance entre le progrès dans la connaissance de Dieu et l'acquisition de la vertu réelle. Connaître Dieu, telle est la seule perfection de l'âme, le but unique qu'elle doit poursuivre ; et si la raison se donne comme le guide d'un tel désir, les trois vertus théologales de la foi, l'espérance et la charité sont nécessaires pour purifier le regard de l'âme, la rendre capable de discerner l'objet de son désir, y aspirer et finalement s'en délecter[8]. Bien plus tard, dans sa polémique anti-pélagienne, le vieil Augustin se souvient encore de la définition cicéronienne de la vertu comme disposition de l'âme conforme à sa nature et à la raison – mais c'est pour rappeler que les philosophes païens n'ayant pas su déterminer ce qui convenait à l'âme par sa nature, ils se sont mépris sur l'essence du souverain bien et ainsi sur la finalité de l'existence humaine[9].

Il est important en effet de voir en quoi la polémique contre les pélagiens est concernée par cette question. Alors qu'elle est souvent présentée sous l'angle d'une discussion abstraite sur les rapports entre la nature, la liberté et la grâce, la polémique anti-pélagienne s'éclaire singulièrement si on l'examine sous le rapport de la tradition morale des vertus et des vices. En posant que l'homme peut, par ses seules forces naturelles, c'est-à-dire sans l'aide divine, accomplir (dans une certaine mesure) le bien par sa volonté propre, les pélagiens ne voient dans la grâce qu'un couronnement et non une condition de la vertu. En d'autres termes, ils acceptent le principe d'une vertu purement naturelle, même si elle est par certains aspects insuffisante. Or c'est la possibilité

8 *Soliloquia* I, VI, 13 (BA 5, 51-53) : « Le regard de l'âme, c'est la raison, mais il ne suffit pas toujours de regarder pour voir : aussi le regard direct et parfait, celui que suit la vision, est-il appelé une vertu. La vertu, c'est en effet la rectitude, la perfection de la raison. Or ce regard ne peut tourner vers la lumière des yeux même déjà guéris, sans la permanence de ces trois dispositions : la Foi, qui lui fait croire que l'objet vers lequel il doit se tourner procure par sa vue le bonheur ; l'Espérance, qui lui fait conjecturer que, bien dirigé, il obtiendra la vision ; la Charité, qui lui fait désirer de voir son objet, et d'en jouir. Le regard aboutit à la vision de Dieu, qui en est la fin : non que le regard cesse d'exister, mais il n'a plus d'objet vers où se porter ; et c'est en cela même que consiste la véritable perfection de la vertu – la raison parvenue à sa fin, avec, pour conséquence, la vie heureuse. »

9 *Contra Iulianum* IV, c.3, n.19 (Vivès 31, 273b) : « C'est donc avec justesse que ceux qui ont défini la vertu ont dit : "La vertu est une habitude de l'âme conforme à la condition de notre nature et à la raison" (Cicéron, *De inventione*, livre II) ; ce qu'ils ont dit est vrai, mais ils ignoraient ce qui est convenable à la nature humaine pour la rendre entièrement libre et bienheureuse ». L'étude majeure sur cette question reste celle de Holte 1962.

même d'une vertu qui ne serait pas, à sa racine même, l'œuvre de Dieu qu'Augustin rejette : « Lorsque l'homme a besoin du secours divin, ce n'est donc pas seulement pour arriver à la perfection, comme vous l'avez dit, en voulant faire entendre que l'homme commence par lui-même sans la grâce, ce que la grâce ne fait que perfectionner ; mais plutôt, comme le dit l'Apôtre, pour que celui qui a commencé en nous l'œuvre de bien, la perfectionne jusqu'à la fin (*Philip*. 2, 6) »[10].

Peut-il alors y avoir une vertu hors de la vie chrétienne ? Prenons le cas du meilleur païen qui se puisse trouver. De l'avis unanime, c'est en se tournant vers les fondateurs de Rome que l'on pourra se faire une représentation du modèle du courage, de l'honnêteté, du sens de l'honneur. Augustin le reconnaît : on peut bien concéder que les vertus romaines, telles qu'elles fleurissaient à l'époque de la République, étaient des qualités morales réelles[11]. La vertu romaine est le droit chemin, « l'honnête moyen de parvenir à l'honneur, à la gloire, au pouvoir ». Or quel but ces Romains cherchaient-ils à atteindre en s'engageant sur ce chemin ? Nul doute que la vertu n'était pour eux qu'un moyen, par lequel ils ordonnaient toute leur vie et leur existence à assouvir une passion dévorante : le désir de pouvoir, de richesse, de domination. Or l'amour insatiable de la gloire, le plaisir de la domination et la passion de la richesse ne sont autres que des vices. Celui qui s'astreint au plus rigoureux respect du devoir, de la soumission à l'autorité et s'arme du meilleur courage par orgueil et désir de sa gloire terrestre, en devient sans doute plus vertueux aux yeux de ses concitoyens, mais non au regard de Dieu ; et ces vertus apparentes du courage ou de la vaillance laissent transparaître sous la lumière de la vérité la présence d'un vice bien plus grave. « Quelquefois assurément, des vices très visibles sont surpassés par d'autres vices cachés, que l'on prend pour des vertus en ceux chez qui règnent l'orgueil et cette hautaine complaisance en soi-même, cause de ruine. Aussi ne faut-il tenir pour vaincus que les vices qui sont surmontés par l'amour de Dieu, que seul Dieu lui-même accorde … »[12].

On comprend alors que l'homme ne peut progresser moralement qu'à ordonner toute son âme au souverain bien, au seul vrai Dieu, comme source vivifiante de toute vertu. Celui qui prétend cultiver des vertus sans les

---

10 *Contra Iulianum* IV, c.3, n.15 (Vivès 31, 269a).

11 *De civ. D.* V, XII.3 (BA 33, 699) : « La vertu donc, et non une trompeuse ambition, voilà l'honnête moyen de parvenir à l'honneur, à la gloire, au pouvoir <…> Cette vertu, les Romains l'eurent innée, témoin ces temples mêmes qu'ils ont élevés tout près l'un de l'autre à la Vertu et à l'Honneur, prenant pour des dieux les dons de Dieu. On peut en déduire quelle fin ils assignaient à la vertu et vers quoi l'orientaient les gens de bien, c'est-à-dire vers l'honneur ». Sur la vision augustinienne de l'histoire et la société romaines, voir Markus 2007.

12 *De civ. D.* XXI, XVI (BA 37, 447).

soumettre, comme autant de moyens, à cette finalité, s'engage sur un chemin qui l'entraînera nécessairement vers la corruption morale. De fait, c'est effectivement ce qui advint au peuple romain : c'est parce que l'honnêteté et le courage étaient au service d'une volonté viciée par l'appétit de possession et de domination, que ces vertus fondatrices de Rome perdirent rapidement de leur éclat et furent finalement balayées. Pour l'individu comme pour les peuples, les vertus ne peuvent s'édifier et croître que si elles sont nourries de la *vérité*, telle qu'elle nous est instruite par la foi :

> C'est par cette foi que toutes ses actions sont guidées par la prudence, la force, la tempérance et la justice, et que, toutes ses vertus étant véritables, il vit selon les règles de la droiture et de la sagesse, parce qu'il vit de la foi. Si donc les vertus qui sont en l'homme ne peuvent nous faire parvenir à acquérir la véritable félicité, cette félicité éternelle que nous promet la vraie foi en Jésus-Christ, c'est que ces vertus ne sont pas des vertus véritables[13].

Comment comprendre cette différence entre vertus réelles et vertus apparentes ? Évoquant le verset « il faut rechercher la sagesse comme on recherche l'argent » (*Prov.*, II, 4.), Augustin commente :

> Comme on sait à combien de patience, de peines, de fatigues, se soumettent ceux qui aiment l'argent ; de quels plaisirs ils s'abstiennent, soit par le désir d'augmenter leur fortune, soit par la crainte de la diminuer ; avec quelle sagacité ils recherchent le gain ; avec quelle prudence ils évitent toute perte, la crainte même qu'ils ont de prendre le bien d'autrui, et le peu de cas qu'ils font de ce qu'on leur a pris, de peur qu'en le redemandant et en s'exposant à des procès ils ne perdent davantage ; l'Écriture nous avertit ainsi d'avoir pour la sagesse le même amour que les avares ont pour l'argent[14].

Sagacité, persévérance, patience, abstinence dans les plaisirs, sens de l'équité : toutes ces qualités peuvent être aussi bien l'effet par une morale personnelle rigoureuse de l'avaricieux que de la volonté sainte, ordonnée au seul bien

---

13 *Contra Iulianum* IV, n.19 (Vivès 31, 273b-274a) : « Ex hac enim fide prudenter, fortiter, temperanter, et juste, ac per hoc his omnibus veris virtutibus recte sapienterque vivit , quia fideliter vivit. Si ergo ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis immortalem fides quae in Christo est vera promittit, nihil prosunt homini virtutes : nullo modo verae possunt esse virtutes ».

14 *Contra Iulianum* IV, n.18 (Vivès 31, 273a).

véritable et impérissable qu'est la sagesse. Au point que l'Écriture Sainte nous demande expressément de faire preuve des *mêmes* qualités de détermination, de rigueur et de volonté dans la recherche de la vérité, qu'en démontre l'avare pour la recherche et la préservation de son bien matériel. Ainsi la même qualification psychologique (par exemple, la tempérance, la maîtrise de soi, ou de façon générale toute passion) peut être mise au service aussi bien d'une volonté bonne que d'une volonté mauvaise – elle n'a donc en soi, c'est-à-dire prise isolément, aucune valeur morale par elle-même.

> Ce qui importe, c'est de savoir quelle est la volonté de l'homme. Si elle est pervertie, ses mouvements seront pervertis, et si elle est droite, ils seront non seulement irréprochables et même dignes de louange. Car c'est la volonté qui est dans tous ces mouvements, ou plutôt tous ces mouvements ne sont que des volontés[15].

Quelle est alors la réalité véritable d'une vertu ou d'un vice ? Il nous faut tout d'abord nous garder de transposer naïvement ce que nous donnent à entendre les mots du langage dans des dispositions ou qualités réelles. Les subtilités du vocabulaire ne doivent pas nous aveugler ; la langue elle-même, en effet, peut utiliser le même mot pour exprimer une vertu comme un vice – ainsi la ruse peut, selon le contexte, signifier l'un ou l'autre. En outre, rien n'est parfois plus proche d'une vertu qu'un vice – la persévérance de l'opiniâtreté, la prudence de la ruse justement[16]. Les discussions infinies des philosophes en vue de la définition et classification des vertus et des vices sont vaines et sans issue : prétendant établir des distinctions conceptuelles rigoureuses, ils se perdent dans des subtilités terminologiques sans fondement, dans des problèmes de

---

15 *De civ. D.* XIV, VI (BA 35, 369-71). Les passions étant des mouvements de la volonté, leur valeur morale découle de cette dernière. Cette idée se transmettra jusqu'à Kant : on ne doit attribuer de valeur morale qu'à la seule volonté, les passions en tant que telles sont moralement neutres. Le texte majeur sur ce point est *La cité de Dieu* XIV, IX.3-6 (BA 35, 391-97) : « Ainsi donc, puisqu'il faut bien vivre pour parvenir à la vie bienheureuse, tous ces sentiments sont bons dans une vie bonne, mauvais dans une mauvaise ». Voir Bermon 2003.

16 *Contra Iulianum* IV, c.3, n.20 (Vivès 31, 275b) : « Il y a donc non-seulement des vices qui sont manifestement contraires aux vertus, comme la prudence l'est à la témérité, mais il y en a aussi qui approchent des vertus et qui leur ressemblent, non par la vérité, mais par des dehors trompeurs ; comme l'est à l'égard de la prudence, non la témérité ou l'imprudence, mais la ruse, qui est un vice, quoique dans les livres saints ce mot soit quelquefois pris en bonne part, comme lorsqu'il est dit : "Soyez rusés comme les serpents" (*Matth.* 10, 16) ; quelque fois en mauvaise part, comme lorsqu'il est dit du serpent dans le paradis, qu'il était le plus rusé de tous les animaux (*Gen.* 3, 1) ».

traduction sans solution[17]. Cette incapacité à fixer et clairement délimiter les vices et les vertus comme des propriétés objectives tient ainsi, selon Augustin, à deux causes essentielles. La première est que par une telle classification on cherche à déterminer la nature morale d'un acte, d'un comportement ou d'un affect indépendamment de son intention, c'est-à-dire de sa finalité – ce qui est impossible, comme nous l'avons vu. Le sang-froid est une vertu pour celui qui porte secours à son prochain, un vice chez le meurtrier. La seconde est qu'il n'est rien de plus aisé que de prendre un vice pour une vertu, dès lors que toute vertu a non pas un, mais deux vices contraires : le vice ouvertement opposé, que chacun peut constater comme son contraire objectif (le courage a pour vice contraire la lâcheté) et l'apparence trompeuse de vertu qui s'y apparente (la dureté, comme à la fois le contraire et le simulacre du courage) – ce dernier vice étant bien plus difficile à discerner de la vertu authentique[18]. Aussi n'est-il guère étonnant qu'un individu corrompu puisse souvent donner l'apparence du vertueux – que Catilina ait fait passer pour du courage, ce qui n'était chez lui qu'une rigueur ou une insensibilité qu'il s'imposait dans la poursuite de ses vices[19].

---

17 *Contra Faustum* XXII, c.18 (Vivès 26, 165b) : « En effet, les savants du paganisme distinguent entre la volonté et la passion, la satisfaction et la joie, la précaution et la crainte, la clémence et la piété, la prudence et l'astuce, la confiance et l'audace, et, de la même manière beaucoup d'autres sentiments, de telle sorte que, de ces termes, pris deux à deux, ceux que j'ai placés les premiers, désignent des vertus, tandis que les seconds s'entendent de vices. Cependant leurs lèvres fourmillent d'abus de mots de ce genre qui désignent proprement des vices et qu'ils appliquent néanmoins à des vertus ; c'est ainsi qu'ils se servent souvent du mot passion au lieu de volonté, de celui de joie au lieu de satisfaction, de crainte au lieu de précaution, de pitié au lieu de clémence, d'astuce au lieu de prudence, et d'audace au lieu de confiance. Mais qui pourrait citer tous les cas où l'habitude du langage fait des mots un pareil abus ? Il faut encore ajouter à cela les particularités propres à chaque langue … ».

18 *Ep. 177*, n.6 (Vivès 5, 472b-473a) : « Il y a, comme vous le savez, des vices manifestement contraires aux vertus, comme l'imprudence à la prudence. Mais il en est d'autres qui sont vices en eux-mêmes, et par conséquent contraires à la vertu, quoiqu'ils en aient quelque apparence trompeuse. <…> Rien n'est plus contraire à l'économie que la prodigalité, et cependant l'avarice qui est un vice a quelque chose de semblable à l'économie, non au fond, mais par une apparence trompeuse. Il y a une différence évidente entre l'injustice et la justice ; cependant le désir de se venger, qui est un vice, prend souvent les dehors de la justice. La lâcheté est également bien contraire au courage ; cependant la dureté, qui en est si éloignée par sa nature, revêt quelquefois un semblant de courage. La constance fait partie de la vertu ; l'inconstance en est bien éloignée et en est indubitablement le contraire, et pourtant l'opiniâtreté est souvent prise pour de la constance. La première est un vice, la seconde une vertu ».

19 *Ep. 177*, n.7 (Vivès 5, 473b) : « C'était donc en Catilina une espèce de rigueur envers lui-même, et non pas du courage dont il avait pris le nom pour tromper les sots (*Et ideo nec fortitudo erat, sed duritia sibi, ut stultos falleret, nomen fortitudinis imponebat*) ».

3 Polémique sur la vraie et la fausse chasteté

C'est en ce sens qu'il faut donc comprendre le propos d'Augustin selon lequel il ne saurait y avoir de vertus authentiques chez les païens ou les impies. Cette affirmation n'en fera pas moins scandale. Ce sera l'une des principales pommes de discorde dans la polémique anti-pélagienne. Considérons la vertu de chasteté : une païenne peut-elle être chaste ? Augustin répond : qu'elle pratique l'abstinence est une chose, mais dans quel but ? La chasteté véritable est celle qui se consacre corps et âme à Dieu et non celle qui s'institue comme contrainte exercée sur son corps pour des raisons personnelles ou sociales.

> Puisqu'en effet cette pudicité est une vertu à laquelle s'oppose le vice d'impudicité, et que toutes les vertus, même celles qui s'exercent par le corps, habitent dans l'âme, comment affirmer avec pleine raison que le corps est pudique quand l'âme elle-même se prostitue loin du vrai Dieu ? <…> On ne doit donc appeler vraie aucune pureté, ou d'époux, ou de veuve, ou de vierge, sinon celle qui est au service de la vraie foi[20].

On connaît la réponse ironique de Julien d'Éclane, le grand opposant pélagien du vieil Augustin :

> Si l'on peut prétendre que la chasteté des infidèles n'est pas une véritable chasteté, on pourra soutenir avec le même front, que le corps des païens n'est pas un vrai corps, que les yeux des païens n'ont pas le sens de la vue, que le blé qui pousse dans les champs des païens n'est pas véritablement du blé, et bien d'autres choses encore si absurdes que tout homme intelligent ne pourrait s'empêcher d'en rire[21].

C'est dans cet échange que se résume toute la rupture d'Augustin avec la tradition romaine des vertus. Pour un romain (et Julien d'Éclane s'inscrit dans cette tradition), la vertu s'identifie à des actes et des comportements concrets, des marques visibles (de courage, de loyauté, de respect du devoir, etc.) qui sont identifiables par les semblables comme des preuves d'une qualité morale réelle – raison de l'importance centrale du jugement collectif, de la reconnaissance sociale de la vertu, dans son objectivation même. Si nous considérons donc la chasteté, pour Julien elle s'objective par une pratique corporelle – aussi faut-il bien prendre à la lettre ce qui n'est finalement qu'une demi-plaisanterie :

---

20 *De Nuptiis et concupiscentia* I, IV.5 (BA 23, 63).

21 *Contra Iulianum* IV, c.3, n.27 (Vivès 31, 279b).

nier que l'abstinence produise une vertu réelle chez une païenne, c'est effectivement comme nier qu'elle possèderait un corps réel.

Selon Augustin l'erreur de Julien est double : (1) il identifie la vertu à un ensemble de caractéristiques objectives de l'action, abstraction faite de l'intention de la volonté, qui est la seule pourtant à lui conférer une valeur morale : « vous prétendez que pour connaître si les vertus sont véritables on doit simplement envisager les actions, sans en examiner les motifs »[22] ; (2) il identifie, de façon typiquement romaine, la vertu et le respect du devoir, alors qu'une fois de plus c'est la fin visée qui détermine si un acte est vicieux ou vertueux[23]. Notre païenne peut donc bien s'astreindre à une pratique factuelle et visible de la chasteté, s'obliger rigoureusement à un tel devoir, son âme n'en sera pas chaste pour autant, en particulier si elle ne cesse de pécher en pensée[24]. Tant que son âme, en particulier, se prostituera aux fausses divinités de la religion romaine, elle ne pourra pas vivre de la chasteté véritable, puisque cette religion ne cesse de prôner les actes les plus contraires à la chasteté, tels que les dieux païens les pratiquent allègrement et en toute impunité.

Augustin attribue la vertu à l'âme seule et c'est sur ce point que Julien ne peut le comprendre. La chasteté n'est-elle pas une vertu du corps ? Il est impossible de suivre Augustin sur ce point sans revenir à la thèse centrale de sa psychologie : toute perception, tout désir est un mouvement qui prend son origine dans l'âme[25]. Sentir, désirer, éprouver sont des actes de l'âme seule, en tant qu'elle se rend présente auprès du corps qu'elle vivifie, en tant qu'elle prête attention à l'état corporel. Identifier la chasteté à une propriété réelle

22 « Car lorsqu'on fait quelque chose avec prudence, avec force, avec tempérance et avec justice, on agit sous l'empire des quatre vertus qui, selon votre raisonnement, sont des vertus véritables, parce que vous prétendez que pour connaître si elles sont vraies on doit simplement envisager les actions, sans en examiner les motifs (hoc tantummodo intuendum quod agitur, nec causa quaerenda est cur agatur) » *Contra Iulianum* IV, c.3, n.19 (Vivès 31, p. 274a).

23 « Sachez donc que ce n'est point le devoir, mais la fin qui distingue la vertu du vice. Le devoir est ce qu'on doit faire, la fin est le motif qu'on se propose pour l'accomplir. C'est pourquoi lorsqu'un homme fait une chose dans laquelle il ne paraît point pécher, s'il ne le fait pas pour la raison et les motifs qui doivent l'engager à la faire, il est convaincu de péché. C'est pour n'y avoir pas fait attention que vous avez séparé la fin du devoir, et que vous avez appelé les devoirs de véritables vertus, sans en considérer la fin » (*ibid.*, n. 21, 275b-276a).

24 L'idée biblique de commettre des péchés par la simple pensée est évidemment fondamentale pour cette nouvelle conception de la vertu et du vice : « Quiconque regarde une femme pour la convoiter a déjà commis l'adultère dans son cœur » (*Mt.* 5, 28).

25 *De quantitate animae* XXIII.41-46 (BA 5, 311-325) ; *De musica* VI, v.8-10 (BA 7, 377-383) ; *De Trin.* XI, II.2-5 (BA16, 163-175). Sur cette thèse centrale, voir Gilson 1949, 73-87 ; O' Daly 1987, 40-105 ; Bermon 2001, 245-281.

du corps, ce serait donc comme soutenir qu'une pierre ou un arbre peut être chaste. Est chaste l'âme qui sait se détourner de la concupiscence charnelle ; le corps n'y est pour rien, c'est dans et pour l'âme seule que cette question se pose. La question de la présence d'une vertu de chasteté ne consiste pas à se demander si le corps a pu être préservé d'un certain acte, mais bien s'il y a eu consentement ou refus de l'âme à ce qu'un tel acte se produise. Dans la culture religieuse de l'époque, une telle idée n'allait évidemment pas de soi. Lors du sac de Rome de 410, le viol des vierges consacrées apparut aux contemporains d'Augustin comme des actes de souillure irrémédiables. L'Évêque d'Hippone doit alors dépenser beaucoup d'énergie à persuader ses fidèles que tels actes de barbarie ne s'exerçaient que sur les corps, qu'ils n'avaient aucune prise sur les âmes, que sans le consentement de la volonté la chasteté réelle reste préservée. Alors que le sens commun attribue la chasteté à l'être entier de l'individu, indissociablement corps et âme, Augustin veut convaincre qu'elle appartient à l'âme seule, en tant qu'elle exerce son pouvoir d'adhésion ou de refus aux mouvements qu'elle perçoit dans son corps[26].

Cette discussion sur la possibilité d'une chasteté naturelle se retrouve dans la polémique autour de la *Lettre à Démétriade* de Pélage. Cette lettre condense bien des traits traditionnels de la morale romaine qu'Augustin va rejeter dans *La cité de Dieu*. Écrite entre 412 et 414, la *Lettre à Démétriade* est l'un des plus beaux exemples de la transfiguration de la morale romaine et stoïcienne en milieu chrétien[27]. Démétriade est une jeune femme de la meilleure société romaine, descendante de l'une des plus illustres familles de Rome, les Anicii Probi. Dans la période tourmentée qui suit le sac de Rome par Alaric (410), elle décide de

26 *De civ. D.* I, XVI-XIX (BA33, 245-259). La femme violée est donc la seule à savoir si son âme l'a été : elle est la seule à savoir si elle a vraiment cédé, consenti à l'acte, par sa volonté intérieure. Ce qu'Augustin ne dit pas, c'est que cet acte en devient alors d'autant plus effroyable, puisque c'est la victime qui en devient principalement coupable. Et ce qu'il ne dit pas non plus, c'est que l'être humain ainsi souillé passera le reste de ses jours à se demander quel fut son degré de consentement, dans ce mélange de sentiments d'horreur et de plaisir dont il n'était pas le maître. Enchaînant sur l'histoire de Lucrèce, violée par le fils du roi Tarquin, exemple de vertu pour les Romains et qui se donna la mort par sens de l'honneur, Augustin (dans l'une des pages de *La cité de Dieu* les moins supportables pour le lecteur moderne) ironise : si elle se sentait à ce point coupable pour se donner la mort, n'est-ce pas qu'elle avait quelque chose à se reprocher ? La morale traditionnelle, à laquelle Augustin s'oppose, voit dans l'idée de souillure l'impossibilité de distinguer le mal subi et le mal commis ; or la psychologie moderne rend compte de cette conscience du mal, en reconnaissant que la victime, précisément parce qu'elle était impuissante, éprouve une culpabilité que, selon le schéma augustinien, elle ne devrait pas éprouver.

27 Pélage, *Lettre à Démétriade* – je la lis dans l'édition Vivès, sous le numéro « Lettre 17 », vol. 6 p. 339-379. Voir de Plinval 1943, 242-251 ; Löhr 2015 ; et surtout Salamito 2005 – qui contient bien des analyses qui mériteraient d'être rapportées à notre sujet.

renoncer au monde, de consacrer sa vie et sa chasteté au Christ. Pélage lui écrit pour la louer et l'exhorter à la rigueur religieuse et l'excellence morale. « Faites en sorte que personne ne vous surpasse par la sainteté des mœurs, que personne ne vous soit préféré par la vertu »[28]. La vertu exprime la perfection de la nature humaine, elle porte une exigence dont tout homme peut faire l'expérience, par sa conscience, comme émanant d'une loi morale gravée dans son âme, manifestant ainsi que chacun possède un sens inné du bien et du mal que Pélage ne recule pas de qualifier de « sainteté naturelle »[29]. Que la vertu, même la plus chrétienne, soit en effet le fruit de la nature humaine, c'est ce que Pélage entend démontrer par une série d'exemples pris autant de l'histoire des païens[30] que du récit biblique. Cet alignement des constellations du christianisme et de la morale antique permet de révéler leur continuité fondamentale. Les principes de la morale stoïcienne structurent l'interprétation pélagienne de l'origine du mal et du péché : (*1*) la nature humaine est en soi bonne, comme l'atteste l'innocence du nouveau-né ; (*2*) le péché n'a d'origine que dans la volonté mauvaise, elle-même fondée sur une liberté naturelle inaliénable ; (*3*) c'est à l'ignorance et la mauvaise habitude qu'il faut imputer l'origine des vices. Enfin, puisque la vertu est une perfection naturelle, le caractère visible de la vertu est une expression de sa réalité profonde. Elle transfigure l'individu, pour laisser paraître en lui la puissance de la lumière divine. La gloire terrestre de Démétriade est ainsi, par la puissance de la vertu dont elle resplendit, le commencement de sa destinée céleste et Dieu lui-même assiste déjà aux prémisses de sa glorification[31]. « Plus on resplendit ici-bas par sa sainteté, plus on brillera là haut dans la gloire. Appliquez-vous donc maintenant à acquérir la

28 Pélage, *Lettre à Démétriade,* c.10 (Vivès 6, 354a).

29 *Ibid.*, c.4 (Vivès 6, 344a-b) : « Il y a donc en nos âmes une sainteté pour ainsi dire naturelle, qui présidant en quelque sorte dans le for intérieur, prononce son jugement sur tout ce qui est bon ou mauvais » (*Est enim, inquam, in animis nostris naturalis quaedam, ut ita dixerim, sanctitas, qui velut in arcae animi praesidens, exercet mali bonique judicium*).

30 *Ibid.*, c.3 (Vivès 6, 343) : « D'où sont venues dans ces hommes éloignés de Dieu, des vertus qui plaisent à Dieu ? De qui tiennent-ils ces biens, je le demande, sinon de la bonté de leur nature ? »

31 *Ibid.*, c.14 (Vivès 6, 358a) : « Ils désirent apprendre de vous je ne sais quoi d'admirable, et tous ceux qui ont connu la vertu et la gloire de votre profession attendent maintenant celles qui brilleront dans votre vie nouvelle. Croyez-moi, tous les visages et tous les regards sont tournés vers vous, et le monde entier veut jouir du spectacle de votre vie. Prenez donc garde de troubler tant d'âmes, si elles ne trouvaient pas en vous ce qu'elles attendent et ce qu'elles cherchent. Mais pourquoi m'occuper des hommes et mettre devant vos yeux leur espérance pour vous servir d'exhortation ? Dieu lui-même, le maître et le Seigneur des anges, regarde avec toute l'armée évangélique, le combat que vous avez à soutenir ».

perfection de toutes les vertus, et vivez d'une manière céleste pour obtenir la récompense du ciel »[32].

Prenant connaissance de cette lettre, Augustin s'empresse d'écrire à la mère de Démétriade pour la mettre en garde. L'auteur de cet éloge de la vertu (Augustin demande instamment qu'on lui révèle son identité) attribue à la nature humaine seule les dons qui viennent de Dieu. Prenez garde, dit Augustin, que ces vertus qui sont vôtres, en vérité ne viennent pas de vous[33] ; or à aucun moment, l'auteur de cet éloge de la vertu ne veut signaler le secours de la grâce, la nécessité constante de l'assistance divine non seulement pour nous rendre capables de discerner le bien, mais aussi pour avoir la force de le vouloir. Un passage de la lettre inquiète tout particulièrement Augustin : son auteur y soutient que pour progresser dans la vertu, l'âme possède naturellement tout ce qui lui est nécessaire ; il distingue pour cela entre les biens terrestres et périssables (richesses, honneurs, etc.) qu'il n'est pas en notre pouvoir de conserver, et les biens de l'âme qui sont « les seuls vrais biens que nous ne trouvons et ne perdons jamais sans un acte de notre volonté »[34]. Cette thématique est clairement identifiable et trouve un écho fondamental chez Augustin, depuis ses premiers écrits jusque dans *La cité de Dieu*[35]. Pour Augustin, s'il est vrai que l'âme ne peut être heureuse sans posséder un bien impérissable, le seul bien impérissable est Dieu. Non seulement les biens du corps, mais tout autant les biens de l'âme sont des dons de Dieu – nul ne peut donc se glorifier de les posséder par soi-même. Nul ne peut s'enorgueillir d'avoir acquis par ses propres forces une quelconque vertu intellectuelle ou morale. Et tant que l'homme vivra de cette vie terrestre, son esprit ne possèdera aucune des perfections intellectuelles ou morales que Pélage attribue à Démétriade : car « la partie mentale elle-même, siège naturel de la raison et de l'intelligence, est trop affaiblie par les vices invétérés qui l'offusquent pour adhérer à la lumière immuable et en jouir, ou même pour en supporter l'éclat, jusqu'à ce que, rénovée et guérie de jour en jour, elle devienne capable d'une si grande félicité … »[36]. Si l'on veut appeler « dons de l'âme » la puissance naturelle de l'intelligence, du discernement, de la raison, alors dans la vie présente personne ne peut soutenir, sans démentir l'évidence la plus criante, qu'il s'agit d'un bien que nous ne pouvons perdre. La cécité et la surdité, la folie, les assauts du démon, la dégénérescence

32 *Ibid.*, c.17 (Vivès 6, 361a).
33 Augustin, *Ep. 188* (Vivès 5, 629a) : « Haec Dei dona sunt, et vestra quidem sunt, sed non ex vobis ». Voir l'étude fondamentale de Hombert 1996.
34 Pélage, *Lettre à Démétriade*, c.10 (Vivès 6, 354b).
35 *De beata vita* (BA 4/1) *Quaestiones 83, qq.33-36* (BA 10, 97-105) ; *De moribus ecclesiae catholicae* I, III.4-VII.12 (BA 1, 140-153).
36 *De civ. D.* XI, II (BA 35, 37).

mentale – personne ne peut se déclarer à l'abri de telles déchéances[37]. Et les vertus morales ne peuvent davantage, sans l'aide de Dieu, échapper à ce naufrage. Tous ces vices enfin, contre lesquels nous devons lutter sans cesse – lutte infinie qui prive notre existence présente de toute véritable jouissance du bonheur – faut-il imaginer (comme le fait Pélage) que Démétriade pourrait en cette vie les extirper de son âme, pour vivre d'une vie terrestre qui soit déjà un chemin de gloire ? C'est en s'adressant aux pélagiens qu'Augustin s'exprime en ces termes dans les *Rétractations* :

> Cette ardeur de la charité, devenue capable de suivre Dieu et assez grande pour consumer tous les vices, peut naître et grandir en cette vie ; quant à achever ce pour quoi elle prend naissance et à faire qu'aucun vice n'habite plus en l'homme, elle y est impuissante ici-bas[38].

4 Métamorphoses du vice

Le manichéisme avait fourni à Augustin une explication simple de l'origine des vices : c'est la présence objective du mal, comme puissance active infectant l'âme, qui explique sa corruption. Dans le traité anti-manichéen *Des deux âmes*, cette erreur est corrigée : si le vice est une maladie, ce n'est pas par la présence d'un agent morbide mais par la faiblesse d'une nature en soi bonne, par déficience de sa lumière intelligible[39]. La même explication avait été fournie dans les dialogues de Cassiciacum : si le vice peut être appelé une maladie de l'âme, ce n'est pas au sens où l'âme serait remplie d'agents infectieux, c'est à cause de sa sous-nutrition, par manque de nourriture céleste[40]. On peut

37 *De civ. D.* XIX, IV.2 (BA 37, 65).

38 *Retractationes* I, c.7, n.7 (BA 12, 303-305).

39 *De duabus animabus* VI.6-7 (BA 17, 69-71) : « Considérons maintenant la vertu, dont nous disions très justement qu'elle fait resplendir l'âme de lumière intelligible. On appelle vice un certain manque de la lumière de la vertu, qui ne ruine pas l'âme, mais l'obscurcit. On n'est donc pas plus fondé à compter aussi les vices de l'âme parmi les intelligibles qu'on ne peut mettre la défaillance de la lumière solaire au nombre des choses sensibles. » Voir aussi *De lib. arb.* III, XIV.41 (BA 6, 403-405).

40 *De beata vita* II.8 (BA 4/1, 67-69) : « Nous avons donc raison de dire que l'esprit de ceux qui n'ont pas été formés par l'instruction et n'y ont puisé aucune vertu est à jeun et comme affamé. – Je pense, dit Trygétius, que leur esprit à eux aussi est plein, mais de vices et d'inanité. – C'est cela même, crois-moi, dis-je, qui est une sorte de stérilité et de famine de l'esprit. Car de même que le corps auquel on a retiré la nourriture est le plus souvent rempli de maladies et d'abcès, tares qui indiquent chez lui la faim, de même l'esprit des hommes qu'on évoque est aussi plein de maladies qui dénotent le jeûne où ils sont. Aussi

toutefois observer comment Augustin va ensuite se dissocier d'une représentation du vice comme affection superficielle de l'âme (selon le modèle plotinien de la rouille ou de la boue qui recouvre un objet d'or en soi intact et pur), par la conviction que la corruption du vice relève d'une maladie bien plus profonde, que la bonne éducation, la contemplation philosophique ou l'exercice de la vertu ne suffisent pas à éradiquer :

> On ne supprime pas le mal en enlevant en totalité ou en partie une nature venue du dehors, mais en guérissant et redressant la nature viciée et corrompue par le mal. La volonté ne jouit donc vraiment du libre arbitre que lorsqu'elle n'est pas l'esclave des vices et des péchés[41].

Ce changement de perspective vient de toute évidence de saint Paul. Comme il est écrit dans *La cité de Dieu* :

> Le vice en effet existe, puisque selon le mot de l'Apôtre : *La chair convoite contre l'esprit* ; à ce vice la vertu est contraire, puisque le même ajoute : *L'esprit convoite contre la chair*. Ils se combattent, dit-il, l'un l'autre, de sorte que vous ne faites pas ce que vous voulez[42].

Le vice dont souffre l'âme est désormais identifié à l'instance de la chair, dont Augustin explique longuement au livre XIV que ce serait une grave erreur – celle-là même des philosophes platoniciens – que de l'identifier à celle du "corps" au sens physique[43]. Ainsi l'orgueil, ou complaisance en soi-même, origine de tous les vices, ne peut pas venir du corps, lequel n'est devenu à son tour source de vices que par punition du péché[44]. Le vice dont souffre l'âme n'est pas une affection extérieure, c'est une maladie interne qui se traduit par

bien les Anciens ont voulu que la mère même de tous les vices, la *nequitia* tire son nom de *nequiquam*, c'est-à-dire du fait qu'elle est néant. Ce vice a pour contraire la vertu appelée *frugalitas*. De même que cette dernière tire son nom du *frux*, c'est-à-dire de fruit, à cause d'une forme de fécondité de l'esprit, de même la *nequitia* tire son nom de cette stérilité qui est néant. Le néant, c'est en effet tout ce qui s'écoule, se dissout, se liquéfie et ne cesse en quelque sorte de périr. Voilà pourquoi aussi nous disons d'hommes comme cela qu'ils sont perdus. Mais une chose est, si elle demeure, si elle est stable, si elle est toujours ce qu'elle est, comme est la vertu. Une part de celle-ci importante et extrêmement belle s'appelle *temperantia* et *frugalitas* ».

41 *De civ. D.* XIV, XI.1 (BA 35, 403-405).

42 *De civ. D.* XIX, IV.3 (BA 37, 67).

43 *De civ. D.* XIV, II-IV (BA 35, 351-367).

44 *De civ. D.* XIV, III.1 (BA 35, 359) : « Certes, de la corruption charnelle naissent certaines excitations au mal et les désirs vicieux eux-mêmes ; pourtant il ne faut pas attribuer à la

une lutte de l'âme avec elle-même. Le processus qui a conduit l'homme à son état actuel, qui est celui d'une lutte interne incessante de l'esprit et du corps, s'explique alors par deux vices successifs : « C'est par le vice du consentement qu'on accède au vice de la corruption »[45]. Le premier vice (le vice du consentement) est le résultat de la faiblesse ou défaillance initiale de la volonté, en tant qu'échec à faire le bien, impuissance elle-même imputable au néant dont provient toute créature. Ce n'est donc pas que le premier ange ou Adam aient voulu le mal comme tel, c'est qu'ils ont mal voulu – insuffisamment aimé Dieu, pour trop s'aimer soi-même. De cette faiblesse et impuissance initiale à faire le bien résulte la chute, la punition divine et ainsi le second vice. Ce second vice (le vice de la corruption) est une maladie de l'âme et du corps, conséquence non du péché initial mais de la punition divine qui l'a sanctionné, maladie qui rend impossible un retour à l'état initial. Si seule la déficience ou faiblesse de la volonté au premier sens était en cause, rien n'interdirait à l'âme de s'extraire elle-même du péché, de se restaurer spontanément comme volonté bonne ; mais en commettant le péché, l'âme a nui à sa nature, elle l'a viciée, en un sens tout à fait nouveau. La simple faiblesse est devenue corruption. Celui qui commet le péché devient esclave du péché. Au premier vice qui est faiblesse et produit la faute, le second vice est une force qui réduit la volonté en esclavage. Ce second vice se transmet génétiquement, propage une maladie à la fois psychique et corporelle, qui condamne le corps humain à la corruption et à la mort, l'âme humaine à la passion et à la faiblesse[46]. Affaiblie, la volonté humaine succombe d'autant plus facilement à de nouveaux péchés, qui deviennent de nouvelles habitudes vicieuses. « De la volonté perverse naît la passion, de l'esclavage de la passion naît l'habitude, et de la non-résistance à l'habitude naît la nécessité. Et par ces sortes de maillons reliés entre eux – c'est pourquoi j'ai parlé de chaîne – une dure servitude me retenait dans ses liens étroits »[47]. L'homme est réduit en esclavage, et sa volonté, de plus en plus

chair tous les vices d'une vie dépravée, pour ne pas en innocenter totalement le diable qui n'a pas de chair ».

45 *Ad Donatistas post collationem* XX.31 (BA 32, 327-329) : « Acceditur autem ad vitium corruptionis vitio consensionis ».

46 *De gratia Christi et de peccato originali* XXXIX.44 (BA 22, 255) : « Le vice originel subsiste en effet dans la descendance de manière à la rendre coupable, même lorsque la culpabilité de ce même vice est lavée, chez les parents, par la rémission des péchés ; en attendant que tout vice qui, lorsqu'on y consent, donne lieu à un péché, soit détruit par la régénération ultime, c'est-à-dire par la rénovation de la chair elle-même, qui lui est promise pour sa résurrection future. Alors, non seulement nous ne ferons plus de péché, mais nous n'aurons même plus de désirs vicieux qui nous feraient pécher par consentement ».

47 *Conf.* VIII, V.10 (BA 14, 28-30).

faible, n'a plus la force de se libérer ; elle ne peut désormais être restaurée que par la grâce divine.

5 Conclusions

La réflexion augustinienne sur la nature du vice recouvre ainsi deux aspects différents.

Le premier consiste à reprendre la thématique classique des typologies et caractérisations des qualités psychiques (passions, caractères, …) pour montrer l'impossibilité d'en faire un fondement de la morale. Toute valeur morale, en effet, émane de la seule volonté, de la finalité même de l'acte et à terme de l'existence, de sorte que les caractérisations d'ordre psychologique, prises isolément, sont moralement indifférentes. Non seulement la vertu ne peut plus servir de fondement à la morale, mais elle devient même une réalité fuyante et trompeuse : toujours imparfaite et incertaine, jamais réellement éprouvée mais seulement supposée, car Dieu seul sait si ce que les hommes prennent pour de la vertu ne recouvre pas un vice réel. La vertu est trompeuse, versatile – proclamer sa propre vertu relève déjà d'un vice, celui de la complaisance en soi-même.

L'autre aspect sous lequel Augustin considère le concept de vice est foncièrement différent : le vice est ici rapporté au concept paulinien de péché et se trouve ainsi lesté d'une valeur anthropologique fondamentale. Le sens médical du concept de vice est ici central. Le vice est une maladie native de l'être humain, une donnée anthropologique première, inéliminable sans la grâce divine, un effet du péché originel. Ce vice de la corruption s'éprouve dans la connaissance de soi, par une reconnaissance de sa propre faiblesse, infirmité, incapacité à faire le bien – expérience dont les *Confessions* nous donnent les descriptions les plus éloquentes. Il en résulte une profonde dissymétrie : autant le vice se ressent et s'objective par expérience directe (même si la profondeur du vice reste souvent insoupçonnée, et les forces de l'âme souvent surestimées), autant la vertu n'est qu'hypothétique, abstraitement possible, à l'horizon eschatologique : elle ne sera vraiment possédée qu'une fois l'homme purifié de son péché et pleinement restauré dans sa nature originelle.

Examiné sous le rapport de l'éthique des vertus, le pélagianisme apparaît comme le dernier grand sursaut de la philosophie antique dans son optimisme à penser les vertus comme des qualités réelles, les vices comme des mauvaises dispositions que la bonne volonté (aidée par l'éducation, l'exercice, etc.) peut redresser, le bonheur enfin comme une visée que l'homme s'assigne par les forces de sa nature. Il n'est pas un seul de ces aspects de l'éthique des Anciens

qu'Augustin ne récuse, et en dépit de tout son apport aristotélicien, la morale de Thomas d'Aquin ne reviendra pas sur les jugements sans appel que l'Évêque d'Hippone a prononcé sur la morale des Anciens[48].

Bibliographie

Bermon, E. 2001: *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*. Paris: Vrin.

Bermon, E. 2003: "La théorie des passions chez saint Augustin". In B. Besnier, P.-F. Moreau et L. Renault (eds.), *Les passions antiques et médiévales. Théories et critiques des passions, I*. Paris: Presses Universitaires de France, 173-197.

Gilson, E. 1949: *Introduction à l'étude de saint Augustin*. 3e ed. Paris: Vrin.

Holte, R. 1962: *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris: Institut Études Augustiniennes.

Hombert, P.-M. 1996: *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.

Koch, I. 2012: *La Cité de Dieu livre XIV, Sex and the city of God*. Nantes: Nouvelles éditions Cécile Defaut.

Löhr, W. 2015: *Pélage et le pélagianisme*. Paris: Cerf.

Markus, R.A. [1970] 2007: *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.

Plinval, G. de 1943: *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*. Paris: Payot.

Salamito, J.-M. 2005: *Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*. Grenoble: Jérôme Millon.

48 Voir en particulier, sur la vanité des discussions entre stoïciens et péripatéticiens, Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IaIIae, q.24, art.2, *concl.*, qui est une reprise d'Augustin, *De civ. D.* IX, IV.1 (BA34, 353).

Index des auteurs anciens

Index des auteurs modernes

Index des notions